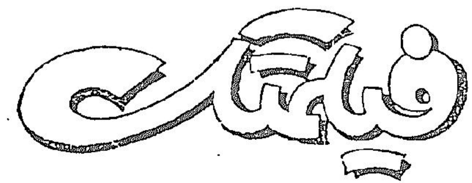
البالغ اثبات استمرار الامر التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة
لانه ارتفاع المعلول الكاين عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله انتهى وهذا ايضا يدل على ان البداء المسند اليه تعالى
عند الشيعة ليس بالمعنى اللغوي لكن يرد عليه ان هذا التوجيه للبداء والحكم بكونه نسخا تكوينيا انما يطبق على بعض افراد
البداء كاعدام زيد بعد ايجاده وتوسعة الرزق بعد تضييقه ولا يشمل كثيرا من افراد البداء كالزيادة في العمر وتنقيصه
كاثر مغفرا من قبل ومحو ما كان مثبتا في اللوح واثبات ما لم يكن من الكائنات المستقبلة قبل كونها لان النسخ على ما هو المشهور
... بعد ... ما سينسخ الا ان يقال ان كلام السيد مبني على ما ذهب اليه الشيخ المفيد رحمه الله من اصحابنا من جواز النسخ
... وقت الفعل او على ما هو المشهور بين الامامية من اشتراط حضور وقت العمل وان لم يفعل والله يعلم اما باقي كلامه
فهو جار على ... والاعراض لنا عنه حقيق وقال بعض الافاضل ولعله صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي ان
القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما تنتقش

دفتر امور



آستان قدس رضوی

من النسخ اللغوي الذي هو مضمون يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهذا هو نفس القول بدوام اختياره تعالى
واقتداره في جميع الامور فتامل والفرق بين كلامي الصدوق والشيخ انما هو باعتبار ان الصدوق اخذ البداء المسند الى الله
تعالى بمعنى ظهور اسباب بعض الكائنات وخروجها عن العدم الى الوجود عنده تعالى كما يدل قوله ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد
صلة رحم زاد في عمره الخ ما قال وهذا اقرب بالمعنى المتعارف للبداء المستفاد من كلام الجوهري والشيخ اخذ هذا الظهور
بالنسبة الى العباد كما يدل عليه قوله فلا يمتنع ان يظهر لنا من افعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه وهذا انسب واحرى
من حيث المعنى لكن بعيد من حيث اللفظ لا سيما نظرا الى قوله عليه السلم ما بدا لله كما بدا له الخ وقال السيد الداماد
في نبراس الضياء ان البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في الامر التشريعي والاحكام التكليفية نسخ فهو
في الامر التكويني والمكونات الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة
الى جناب القدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكته القدسية وفي متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات
البات ووعاء عالم الوجود كله وانما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو افق التقضي والتجدد وظرف التدريج
والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن في عالم الزمان والمكان واقليم المادة والطبيعة وكما حقيقة النسخ عند
التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص
البالغ انبتات استمرار الامر التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة
لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله انتهى وهذا ايضا يدل على ان البداء المسند اليه تعالى
عند الشيعة ليس بالمعنى اللغوي لكن يرد عليه ان هذا التوجيه للبداء والحكم بكونه نسخا تكوينيا انما ينطبق على بعض افراد
البداء كاعدام زيد بعد ايجاده وتوسعة الرزق بعد تضييقه ولا يشمل كثيرا من افراد البداء كالزيادة في العمر وتنقيصه عما
كان مقدرا من قبل ومحو ما كان مثبتا في اللوح واثبات ما لم يكن من الكائنات المستقبلة قبل كونها لان النسخ على ما هو المشهور
... تقع فيما سينسخ الا ان يقال ان كلام السيد مبني على ما ذهب اليه الشيخ المفيد رحمه الله من اصحابنا من جواز النسخ
قبل الفعل او على ما هو المشهور بين الامامية من اشتراط حضور وقت الفعل وان لم يفعل والله يعلم اما باقي كلامه
فهو جار على ابه والاعراض لنا عنه حقيق وقال بعض الافاضل ولعله صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي ان
القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما تنتقش

فيما خرجت شيئا فشيئا وجملة فجملة اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فان ما يحدث في عالم الكون والفساد انما
هو من لوازم حركات الافلاك المسخرة لله تعالى ونتائج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم
باسباب حدوث امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تاخر بعض الاسباب الموجب
لوقوع الحادث على خلاف ما توجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها
على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحى عنها نقش الحكم السابق ويثبت
الحكم الاخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك ولم يحصل لها العلم بتصدقه
الذي سياتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ثم علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطا
بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت ثانيا بالبراء واذا كانت الاسباب لوقوع امر ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل
لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه
فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والاثبات والتردد وامثال ذلك
في امور العالم فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي او الامام عليهم السلم وقرء فيها بعض تلك الامور فله ان يخبر بما راه
بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه واما نسبة ذلك كله الى الله تعالى فلان كلما يجري في العالم
الملكوتي انما يجري بارادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث انهم لا يعصون الله تعالى ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون اذ لا داعي لهم على الفعل الا ارادة الله عز وجل لاستهلاك ارادتهم في ارادته تعالى ومثلهم كمثل حواس
الانسان كلما هم بامر محسوس امتثلت الحواس لما هم به فكل كتابة تكون في هذه الالواح والصحف فهو ايضا
مكتوب لله عز وجل بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الاول فيصح ان يوصف الله عز وجل نفسه بامثال ذلك وبهذا
الاعتبار وان كان مثل هذه الامور يشعر بالتغير والسنوح وهو سبحانه منزه عنه فان كلما وجد او سيوجد فهو
غير خارج عن عالم الربوبية انتهى لا يخفى عليك ان كلامه هذا وان دل على ما نحن بصدده من عدم جواز انشاء البداء
من الله تعالى الذي لا توافقه للقواعد الاسلامية من حيث اثباته للافلاك القوة الدراكة وعلمها بالحوادث اليومية
وكونها بمنزلة الحواس للواجب تعالى واتصال نفوس الانبياء والاوصياء بتلك القوى الفلكية وقراءتها فيها واخبارها
احاطتهم بما راته بعيون قلوبهم وسمعوا باذانهم كما قال عجيب جدا وقال بعض المحققين تحقيق القول في البداء ان الامور

كلها

كلها عامها وخاصها مطلقها ومقيدها ومنسوخها وناسخها ومفرداتها ومركباتها واخبارها وانشاءاتها بحيث
لا يشذ عنها شيء منتقشة في اللوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الامر العام المطلق او المنسوخ
ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت ويتاخر المبين الى وقت تقتضي الحكمة فيضانه فيه وهذه
النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذا التغير في ذلك الكتاب ولا يخفى عليك
متانة هذا الكلام لكن الجزم بان كتاب المحو والاثبات انما هو تلك النفوس عينها مخالف للاحتياط وايضا ليس فيه التعرض
لبيان وجه اسناد البداء اليه تعالى ولعله لظهوره وقال مولانا المجلسي في البحار بعد نقل اقوال العلماء في البداء ولنذكر
ما يظهر لنا من الايات والاخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولا تأبى عنه العقول الصحيحة فنقول وبالله التوفيق
انهم عليهم السلم انما بالغوا في البداء ردا على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر وعلى النظام وبعض المعتزلة الذين
يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق
ادم على خلق اولاده والتقدم انما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها وانما اخذوا هذه المقالة من اصحاب الكمون
والظهور من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية وبان الله تعالى لم يؤثر حقيقة
الا في العقل الاول فهم يعزلونه تعالى عن سلطانه تعالى وينسبون الحوادث الى هؤلاء فنفوا عليهم السلم ذلك واثبتوا انه
تعالى كل يوم في شان من اعدام شيء واحداث اخر واماتة شخص واحياء اخر الى غير ذلك لئلا يترك العباد التضرع الى الله ومسئلته
وطاعته والتقرب اليه بما يصلح امور دنياهم وعقباهم وليرجوا عند التصدق على الفقراء وصلة الارحام وبر
الوالدين والمعروف والاحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير ذلك ثم اعلم ان الايات والاخبار تدل
على ان الله تعالى لم يزل كتبين اثبت فيهما ما يحدث من الكائنات احدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه اصلا وهو
مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئا ثم يمحوه لحكم كثيرة لا تخفى على اولي الالباب مثلا
يكتب فيه ان عمر زيد خمسون سنة ومعناه ان مقتضى الحكمة ان يكون عمره كذا اذا لم يفعل ما يقتضي طوله او قصره
فاذا وصل الرحم مثلا يمحى الخمسون ويكتب مكانه ستون واذا قطعها يكتب مكانه اربعون وفي اللوح المحفوظ انه يصل
وعمره ستون كما ان الطبيب الحاذق اذا اطلع على مزاج شخص يحكم بان عمره بحسب هذا المزاج يكون ستين سنة فاذا
شرب سما ومات او قتله انسان فنقص من ذلك او استعمل دواء قوى مزاجه به فزاد عليه لم يخالف قول الطبيب والتغير الواقع

في هذا اللوح مسمى بالبداء انما لانه مشبه به كما في ساير ما يطلق عليه تعالى من الابتلاء والاستهزاء والسخرية

وامثالها ولانه يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما علموا اولا واي استبعاد في تحقق هذين اللوحين

وايه استحالة في هذا المحو والاثبات حتى يحتاج الى التاويل والتكليف وان لم يظهر الحكمة فيه لنا لعجز عقولنا عن الاحاطة

بها مع ان الحكم فيه ظاهرة منها ان يظهر للملائكة الكاتبين في اللوح والمطلعين عليه لطفه تعالى بعباده وايصالهم

في الدنيا الى ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة ومنها ان يعلم العباد باخبار الرسل والحجج عليهم السلام ان لاعمالهم

الحسنة مثل هذه التاثيرات في صلاح امورهم ولاعمالهم السيئة تاثيرا في فسادها فيكون داعيا لهم الى الخيرات

صارفا لهم عن السيئات فظهر ان لهذا اللوح تقدما على اللوح المحفوظ من جهة لصيرورته سببا لحصول بعض الاعمال

فبذلك انتقش في اللوح المحفوظ حصوله فلا يتوهم انه بعد ما كتب في هذا اللوح حصوله لا فائدة في المحو والاثبات

ومنها انه اذا اخبر الاوصياء احيانا من كتاب المحو والاثبات ثم اخبروا بخلافه يلزمهم الاذعان به ويكون في ذلك

تشديد للتكليف عليهم تسبيب لمزيد الاجر لهم كما في ساير ما ابتلى الله عباده به من التكاليف الشاقة واورد الامور التي

يعجز العقول عن الاحاطة بها وبها يمتاز المسلمون الذين فازوا بدرجات اليقين عن الضعفاء الذين ليس

لهم قدم راسخ في الدين ومنها ان يكون هذه الاخبار تسلية لقوم من المومنين المنتظرين لفرج اولياء الله وغلبة الحق واهله

كما روي في فرج اهل البيت عليهم السلام وغلبتهم لانهم عليهم السلام لو كانوا اخبروا الشيعة في اول ابتلائهم باستيلاء

المخالفين وشدة محنتهم انه ليس فرجهم الا بعد الف سنة او الفي سنة ليئسوا ورجعوا عن الدين ولكنهم اخبروا شيعتهم

بتعجيل الفرج وربما اخبروهم بانه يمكن ان يحصل الفرج في بعض الازمنة القريبة ليثبتوا على الدين ويثابوا بانتظار

الفرج كما في خبر امير المومنين صلوة الله عليه وروي الكليني باسناده عن علي بن يقطين قال قال لي ابو الحسن عليه السلام

الشيعة تربى بالاماني منذ مائتي سنة قال وقال يقطين لابنه علي بن يقطين ما بالنا قيل لنا فكان وقيل لكم فلم

قال فقال له علي ان الذي قيل لنا ولكم من مخرج واحد غير ان امركم حضر فاعطيتم محضه فكان كما قيل لكم وان

امرنا لم يحضر فعللنا بالاماني فلو قيل لنا ان هذا الامر لا يكون الا الى مائتي سنة او ثلثمائة سنة لقست القلوب ورجع

عامة الناس عن الاسلام ولكن قالوا ما اسرعه وما اقربه تالفا للقلوب الناس وتقريبا للفرج وقوله قيل

لنا اي في خلافة العباسية وكان من شيعتهم اوفي ولذا ال يقطين وقيل لكم اي في امر القائم وظهور فرج الشيعة

وروى ايضا عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الخزاز عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن الفضل بن يسار

عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت لهذا الامر وقت فقال كذب الوقاتون كذب الوقاتون ان موسى لما خرج وافدا الى ربه واعدهم

ثلثين يوما فلما زاده الله على ثلثين عشرا قال قومه قد اخلفنا موسى فصنعوا ما صنعوا فاذا حدثناكم الحديث فجاء على

ما حدثناكم فقولوا صدق الله واذا حدثناكم الحديث فجاء على خلاف ما حدثناكم به فقولوا صدق الله تؤجروا مرتين وفي سياق

كثير من الاخبار في ذلك في كتاب النبوة لاسيما في ابواب قصص نوح وموسى وشعيب عليهم السلام وسياتي ايضا في كتاب

الغيبة فاخبارهم عليهم السلام بما ظهر خلافه ظاهرا من قبيل المجملات والمتشابهات التي تصدر عنهم بعد ذلك تفسيرها

وبيانها وقولهم يقع الامر الفلاني في وقت كذا معناه ان كان كذا وان لم يقع الامر الفلاني الذي ينافيه ولم يذكروا الشرط

كما قالوا في النسخ قبل الفعل وقد اوضحناه في باب ذبح اسمعيل فمعنى قولهم عليهم السلام ما عبد الله بمثل البداء ان

الايمان بالبداء من اعظم العبادات القلبية لصعوبته ومعارضة الوساوس الشيطانية فيه ولكونه اقرارا بان له الخلق

والامر وهذا كمال التوحيد والمعنى انه من اعظم الاسباب والدواعي الى عبادة الرب تعالى كما عرفت وكذا قولهم ما عظم

الله بمثل البداء يحتمل الوجهين وان كان الاول فيه اظهر واما قول الصادق لو علموا ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا

عن الكلام فيه فلما مر ايضا من ان اكثر مصالح العباد موقوفة على القول بالبداء اذ لو اعتقدوا ان كل ما قدر في الازل

فلابد من وقوعه حتما لما دعوا الله في شيء من مطالبهم وما تضرعوا اليه وما استكانوا لديه ولا خافوا منه ولا رجعوا اليه

الى غير ذلك مما قد اومانا اليه واما ان هذه الامور من جملة الاسباب المقدرة في الازل ان يقع الامر بها لا بدونها فمما

لا يصل اليه عقول اكثر الخلق فظهر ان هذا اللوح وعلمهم بما يقع فيه من المحو والاثبات اصلح لهم من كل شيء انتهى كلامه

رحمه الله عليه لا يخفى عليك ان كلامه رحمه الله عليه في تصوير البداء قريب مما نقل قبيل ذلك من بعض المحققين وتفاوت

انما هو بالنظر الى ان لوح المحو والاثبات عند المحقق انما هو تلك النقوش العلوية والسفلية دون معنى اخر وفي جلاء كلام

مولانا المجلسي بل كلام المحقق عندي من وجه اولى فان اخبار الانبياء والاوصياء بامر ثم اسنادهم البداء الى الله تعالى

ما اخبروا به يدل على ان اخبارهم بما ظهر في البداء كان بحسب الفيضان منه من جانب الله تعالى بوحي والهام

ثم اذا ظهر ضد ذلك استحسن اسناد البداء الى الله تعالى وهذا المعنى لا يستفاد من مجرد اثبات لوح المحو والاثبات

والحكم بكون البداء انما هو باعتبار هذا اللوح كما فعله مولانا المجلسي اما الحكم والمصالح التي ذكر في وضع اللوحين

فهو شيء محض جائز في مطلق البداء الذي قالت به الطائفة الامامية سواء كان البداء بمحو اللوحين او الفيضان
النهج الذي قال به المحقق ونحو ذلك واذا اتضح وظهر بنقل شطر من الاحاديث واقوال الاصحاب انهم عما عزى اليهم بعض
المخالفين من القول بالبداء بالمعنى اللغوي وطعنوا به عليهم لاسيما الفخر الرازي فانه قال في بعض مصنفاته حاكيا
عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون
الامر على ما اخبروا قالوا بدا لله تعالى فيه وقال في موضع اخر قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئا ثم
يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله يمحو الله ما يشاء انتهى وها انا اذكر عدم توجه تشنيعهم باعتبار اطلاق
لفظ البداء على الله تعالى وهو اول الشقوق الثلثة التي وجه تشنيعهم منحصر فيها فنقول الطعن باعتبار هذا الاطلاق
ليس بموجه فان مثل هذه الالفاظ المجازية الموهمة لبعض المعاني الباطلة قد وردت في القران الكريم واخبار الطرفين كقوله
تعالى الله يستهزئ بهم ومكر الله وليبلوكم ولنعلم ويد الله وجنب الله الى غير ذلك فلو امتنع ذلك باعتبار هذا الابهام
لامتنع هذا الطريق اولى على انه قال ابن الاثير في النهاية وهو من المخالفين في حديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله
عز وجل ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم
يعلم وذلك على الله غير جائز انتهى بالجملة فقد ظهرت صحة اطلاق لفظ البداء باعتبار المعنى المجازي من هذا الحديث النبوي المنقول
من طريقهم اما ان كان تشنيعهم باعتبار عدم صحة المعنى المجازي بالنسبة الى الله تعالى وهذا هو الشق الثالث من الشقوق
الثلثة فمدفوع بالضرورة وانا وان لم نفتقر بعد ما ذكرنا سطرا من الاحاديث واقوال الاصحاب الى مزيد كلام لتوضيح
المقام ورد هؤلاء اللئام لكن نذكر هذا المطلب بوجه اخر استبعادا او طلبا لمزيد الاجر والثواب فالله الهادي الى طريق
الرشاد فنقول البداء المجازي الذي قال به اصحابنا يتحصل بعد التامل الى امرين الاول ان تقدير الامور يتبدل بتبدل
المصالح والثاني ان في بعض الاوقات والازمان يحصل الاطلاع للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام على تقدير
امر سيتبدل المصلحة بدون ان يحصل للنبي او الوصي العلم بهذا التبديل الذي يقع بعد وقد يحصل له ايضا العلم بذلك
[illegible] التقدير الاول وهذا الاطلاع اما لمطالعتهم لوح المحو
واما بواسطة الملك وبوجه اخر والله يعلم وكلا المقدمتين مما اتفقت عليه اراء العلماء من اهل الاسلام فالطعن
على ذلك طعن بحسب الحقيقة على نفسه وعلى جميع اهل الاسلام ولا يرتكب مثل هذا الامر الشنيع الا من خبثت طينته

من الحماقة والبلادة نعوذ بالله منها وان كنت في ريب من ذلك فاستمع لما نتلو عليك قال الله تعالى في سورة الرعد
لكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يخفى عليك ان هذه الاية بظاهرها تدل على محو ما كان
واثبات ما لم يكن عموما وهذا هو المطلوب قال هذا الناصبي الملقب بامام المشككين في تفسيره في هذه الاية قولان الاول
انها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة والشقاوة
والايمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود ورواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه واله والثاني انها خاصة في بعض الاشياء
دون البعض ثم الاشياء فيها وجوه الاول ان المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني
انه يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث
انه تعالى اراد بالمحو ان من اذنب اثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي عن ديوانه الرابع يمحو الله ما يشاء وهو
من جاء اجله او يدع من لم يجئ اجله ويثبته الخامس انه تعالى يثبت في اول السنة فاذا مضت السنة محي واثبت كتاب
اخر للمستقبل السادس يمحو نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت الاخرة الثامن انه في الارزاق والمحن والمصائب
يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعاء والصدقة وفيه حث على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى
منها فهو المحو وما حصل وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه لا يطلع عليه احد فهو المنفرد بالحكم
كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار بحيث لا يطلع على غيبه
احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل الستم تزعمون ان المقادير سابقة قد جف بها القلم فكيف
يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا مما قد جف به القلم فلا يمحو الا ما سبق في علمه
وقضائه محوه انتهى كلامه بحمد الله على ما اجرى الحق على لسان هذا الناصبي في هذا الكلام حيث ذكر القول الاول والثاني
[illegible] من العاشر من الوجوه التي ذكرها في القول الثاني وما ذكر من الاشكال والجواب اخر اوضح مما ذكرنا كما لا يخفى
وقال العلامة الزمخشري يمحو الله ما يشاء ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله ما يرى المصلحة في اثباته
او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل
ويثبت غيره وقيل يمحو كفر التائبين ومعاصيهم بالتوبة ويثبت ايمانهم وطاعتهم انتهى وهذا ايضا مشعر بما
قلنا كما لا يخفى وفي مجمع البيان هكذا قيل في المحو والاثبات اقوال احدها ان ذلك في الاحكام من الناسخ والمنسوخ

عن ابن عباس وقتادة وابن زيد وابن جريج وهو اختيار ابي علي الفارسي الثاني انه يمحو من كتاب الحفظة المباحات وما
لا جزاء فيه ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصي عن الحسن والكلبي والضحاك وابن عباس والجبائي والثالث انه يمحو ما
يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا عن سعيد بن جبير الرابع انه عام في كل شيء فيمحو من
الرزق ويزيد فيه ومن الاجل كذلك ويمحو السعادة والشقاوة ويثبتهما عن عمر بن الخطاب وابن مسعود وابي وائل وقتادة وام الكتاب
اصل الكتاب الذي اثبت فيه الحادثات والكائنات وروي عكرمة به عن ابن مسعود انه كان يقول اللهم ان كنت كتبتني في الاشقياء فاثبتني في
السعداء فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب انتهى فهذا الكلام كما ترى يدل على ان عمر بن الخطاب الذي هو امام المشككين وغيره
من الصحابة كانوا قائلين بما نحن بصدد اثباته وقال الله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده الاية قال
في تفسيره واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر والاستيناف به للتعظيم ولذلك نكر ووصف بانه مسمى اي
مثبت معين لا يقبل التغيير انتهى وقال مولانا الطبرسي في تفسيره روى عطاء عن ابن عباس قال قضى اجلا من مولده الى مماته واجل مسمى عنده
من الممات الى المبعث لا يعلم ميقاته احد سواه فاذا كان الرجل صالحا واصلا لرحمه زاده الله تعالى في اجل الحيوة من اجل الممات الى المبعث واذا كان
غير صالح ولا واصل نقصه الله من اجل الحيوة وزاد في اجل هو الوقت فاجل الحيوة هو الوقت الذي يكون فيه الحيوة واجل الموت او القتل
هو الوقت الذي يحدث فيه الموت او القتل وما يعلم الله تعالى ان المكلف يعيش اليه لو لم يقتل لا يسمى اجلا حقيقة ويجوز ان يسمى
ذلك مجازا وما جاء في الاخبار من ان صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة تزيد في الاجل وان الله تعالى زاد في اجال قوم يونس وما
اشبه ذلك فلا مانع منه انتهى فهذا ايضا يدل على ثبوت التغيير في بعض الامور الفعلية بلا نكير من احد وايضا قال الله تعالى وما
يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب قال العلامة الزمخشري بعد كلام وفيه تاويل اخر وهو ان لا يطول عمر الانسان ولا يقصر
الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غزا فعمره اربعون سنة وان حج وغزا فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ
الستين فقد عمر واذا افرد احدهما فلم يتجاوز به الاربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله
صلى الله عليه واله في قوله ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار وعن كعب انه قال حين طعن عمر لو ان عمر دعا الله
لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله
وما يعمر من معمر وقد استفاض على الالسنة اطال الله بقاك وفسح في مدتك وما اشبهه انتهى ما اردنا نقله فهل يبقى
بعد ذلك الريب فيما نحن بصدده وقال البيضاوي في تفسير هذه الاية بعد كلام وقيل الزيادة والنقصان في عمر واحد باعتبار اسباب

مختلفة تثبت في اللوح مثل ان يكون فيه ان حج عمرو فعمره ستون سنة والا فاربعون انتهى وايضا قال الله تعالى كل يوم هو في
شان في الكشاف بعد كلام يناسب المقام عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكلت علي ثلث ايات دعوتك
لتكشفها لي قوله تعالى فاصبح من النادمين وقد صح ان الندم توبة وقوله كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم جف بما هو
كائن الى يوم القيمة وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى فما بال الاضعاف فقال الحسين يجوز ان لا يكون الندم توبة
في هذه الامة لان الله خص هذه الامة بخصائص لم يشاركهم فيها الامم وقيل ان ندم قابيل لم يكن على قتل هابيل ولكن على حمله
واما قوله وان ليس للانسان الا ما سعى فمعناه ليس له الا ما سعى عدلا ولي ان اجزيه بواحدة الفا فضلا واما قوله كل
يوم هو في شان فانها شئون يبديها لا شئون يبتديها فقام عبد الله وقبل راسه انتهى وقال الله تعالى فلما اسلما وتله للجبين
وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزي المحسنين في البيضاوي واحتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه عليه السلم
كان مامورا بالذبح بقوله يا ابت افعل ما تؤمر ولم يحصل انتهى وقال العلامة في التهذيب يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان
العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية وقال
في النهاية نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه لان الفعل الواحد يجوز
ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيوجب فعله في الحال ثم ينهى عنه في المستقبل ولا فرق بين المطيع والعاصي
في حسن توجه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان يامر من يعصيه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا لو كان امر فاطاع
لجاز النسخ اجماعا فكذا اذا امر فعصى لان الطاعة والمعصية لا تغير حسن النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل
وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرائع فالنسخ قد يتناولهم وان عصوا بالترك واذا جاز ذلك فيهم جاز في
غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي
من الشافعية وذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول واستدل في التهذيب بانه لو جاز النسخ قبل حضور
وقته لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا انتهى وقال
شارح العميدي للتهذيب واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب
الشمس ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختيار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان

الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشي بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان شرط البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل و وقته و وجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع
فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى انتهى ما اردنا نقله فتامل ايها اللبيب وانصف
فانه قد استفيد من نقل هذه الاقوال امران جليلان مهمان يعرف المهرة قدرهما الاول هو ثبوت ما نحن بصدد اثباته
من التبدل و التغير في بعض تقديرات الامور وان كان هذا التغير بحسب الظاهر و بنسبة الى لوح المحو والاثبات دون
اللوح المحفوظ والثاني ان الاشاعرة وغيرهم من المخالفين يقولون بنسخ الاحكام قبل ظهور وقت العمل وهذا
هو القول بالبداء بالمعنى الذي لا يجوز على الله تعالى بوجه عند المذهب الحق الاثني عشري كما عرفت وكلماتنا حق.
به في دفع هذا اللزوم الشنيع والقول الفضيح عن انفسهم فلا اقل من ان يكون هو جوابا ايضا عن البداء الذي قال به
الامامية فظهر بحمد الله تعالى وضوح الامر الاول من الامرين الذين يحيل اليهما البداء المختار مع ظهور تنزههم عما عزي
اليهم النواصب من القول بالبداء اللغوي مع ان النواصب الاشاعرة التي منهم امام المشككين يقولون به وهذا الشيء
عجاب اما الامر الثاني فهو ايضا من المسلمات والمعلومات بين العامة والخاصة قال الله تعالى فلولا كانت قرية امنت
فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا [illegible] ومتعناهم الى حين وفي البيضاوي روي ان
يونس عليه السلم بعث الى نينوى من الموصل فكذبوه واصروا عليه فوعدهم بالعذاب الى ثلث وقيل الى اربعين فلما دنا
العذاب اغامت السماء غيما اسود ذا دخان شديد فهبط حتى غشي مدينتهم فهابوا وطلبوا يونس فلم يجدوه فايقنوا صدقه
فلبسوا المسوح وبرزوا الى الصعيد بانفسهم ونسائهم ودوابهم وفرقوا بين كل والدة وولدها فحن بعضها الى بعض وعلت
الاصوات والعجيج واخلصوا التوبة واظهروا الايمان وتضرعوا الى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم وكان يوم عاشورا
يوم الجمعة وفي الكشاف قيل قال لهم يونس ان اجلكم اربعون ليلة فقالوا ان راينا اسباب الهلاك امنا بك فلما مضت
خمس وثلثون اغامت السماء غيما اسود هائلا يدخن دخانا شديدا ثم يهبط حتى يغشى مدينتهم ويسود سطوحهم فلبسوا
المسوح وبرزوا الى الصعيد بانفسهم ونسائهم وصبيانهم ودوابهم وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب واولادها
فحن بعضها الى بعض وعلت الاصوات والعجيج واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا فرحمهم وكشف عنهم وكان يوم عاشورا
يوم الجمعة وفي روضة الصفا سكنه يونس با قوم خود گفت كه زود باشد كه عذاب الهى شما را دريابد [illegible]

از جانب مغفرت نا امید انگاه یونس دست بدعا برداشته گفت یا رب ان قومی کذبونی فانزل علیهم نقمتک دلایل اجابت دعا بر یونس
ظاهر شده با اهل و عیال خود عزیمت نمود که از میان قوم خود بیرون رود و در حین خروج بمردم نینوی گفت ان العذاب اتیکم بعد
ثلثة ایام این حدیث بر زبان اورد و عنان عزیمت را بجبلی از جبال ان نواحی معطوف ساخت چون اثار عذاب بر اهل نینوی ظاهر گشت
و یونس را جستند و نیافتند از بهر اضطرار اتفاق نمودند نزد ظاهر تلی که بعد از ان تل رماد و تل توبه موسوم گشت
مجتمع شدند و اطفال را از مادران و نتایج را از بهایم جدا ساختند و خاکستر بر سر پاشیدند و سنگها بر زیر پا نهاده بتضرع
و زاری و گریه و بیقراری اشتغال نمودند و چون مدت چهل شبانه روز بدین کیفیت بسر بردند حضرت عزت بخشندگی منت بشفاعت
ملائکه عظام جبرئیل را امر فرمود تا عذاب را از ایشان مرفوع ساخت چون یونس برین اطلاع شد بتصور انکه اگر بمیان قوم رود
او را کذاب خواهند داخل [illegible] شد الی اخر القصة انتهی عبارة روضة الصفا مع التلخیص والاختصار وهکذا في حبیب السیر
فانظر الی کلام هولاء العلماء من اهل السنة في تفسیر هذه الاية وتفصیل هذه القصة فانها صریحة فیما نحن بصدده ایضا وا
قال الله تعالی وواعدنا موسی ثلثین لیلة واتممناها بعشر قال صاحب حبیب السیر چون بنی اسرائیل بکرات و مرات بعرض موسی علیه السلم
رسانیدند که ما را شریعتی جدید می باید تا بمقتضای ان عمل نماییم والتماس ایشان معروض بارگاه احدیت کردانید خطاب امد
که بطور سینا شتافته سی روز روزه دار تا مسئول تو قرین قبول یابد موسی هارون را بخلافت خویش در میان قوم خود گذاشته
ایشان را بجانب [illegible] روانه فرمود و نفس نفیس با هفتاد تن از صلحای بنی اسرائیل بطرف طور در حرکت امد و بعد از وصول بمقصد از غره ذیقعده
تا سلخ ماه مذکور بروزه گذرانید و بموجب وحی الهی عشره ذی الحجة را بان منضم کردانید کما قال عز وعلا وواعدنا موسی ثلثین لیلة
واتممناها بعشر الی ان قال چون موسی از انچه با قوم وعده کرده بود چند روز زیاده در کوه طور توقف نمود بنی اسرائیل مضطرب
شده هرون را گفتند غیبت موسی بوضوح انجامید و [illegible] ما را انکار در و از می اندیشم که ایشان را گسسته
باشند انتهی بعبارته وهکذا قال صاحب روضة الصفا وهذا ایضا صریح فیما قلنا وقد ورد في الحدیث ان عیسی روح الله مر بقوم
مجلبین فقال ما لهؤلاء قیل یا روح الله ان فلانة بنت فلان تهدی الی فلان بن فلان في لیلتها هذه قال یجلبون الیوم ویبکون
غدا فقال قائل منهم ولم یا رسول الله قال لان صاحبتهم میتة في لیلتها هذه فقال القائلون بمقالته صدق الله وصدق رسوله وقال
اهل النفاق ما اقرب غدا فلما اصبحوا جاؤا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شي فقالوا يا روح الله ان التي اخبرتنا امس انها ميتة
لم تمت فقال عيسى يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا يتسابقون حتى قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى

استاذن لي على صاحبتك قال فدخل عليها فاخبرها ان روح الله وكلمة بالباب قال فخذرت فدخل عليها فقال لها ما صنعت ليلتك هذه قالت لم اصنع شيئا الا وقد كنت اصنعه فيما مضى انه كان يعترينا سايل في كل ليلة جمعة فينيله ما ينوبه الى مثلها وانه في ليلتي هذه وانا مشغولة بامري واهلي في مشاغيل فهتف فلم يجبه احدهم هتف فلم يجب حتى هتف مرارا فلما سمعت مقالته قمت متنكرة حتى انلته كما كنا ننيله فقال لها تنحي عن مجلسك فاذا تحت ثيابها افعى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صرف عنك هذا وايضا ورد في الحديث عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر يهودي بالنبي صلى الله عليه واله فقال السام عليك فقال النبي ص عليك فقال اصحابه انما سلم عليك بالموت قال النبي وكذلك رددت ثم قال النبي ان هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث ان انصرف فقال له رسول الله ص ضعه فوضع الحطب فاذا اسود في جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودي ما عملت اليوم قال ما عملت عملا الا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان فاكلت واحدة وتصدقت بواحدة فقال رسول الله صلى الله عليه واله بها دفع الله عنه وقال ان الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان وايضا فقد ورد في الحديث ان الله عز وجل اوحى الى نبي من انبيائه ان اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبي فاخبره فدعا الله الملك وهو على سريره وقال يا رب اجلني حتى يشب طفلي واقضي امري فاوحى الله عز وجل الى ذلك النبي ان ائت فلان الملك فاعلمه اني قد انسيت اجله وزدت في عمره خمس عشرة سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله عز وجل اليه انما انت عبد مامور فابلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل وبالجملة امثال تلك الحكايات والروايات المعتمدة في كتب الفريقين كثيرة جدا وهذا القدر كاف في اثبات المطلوب اما المناسبة بين المعنى الحقيقي للبداء ومجازيه المختار فواضح فان البداء بحسب الصورة بحسب كلام المعنيين متحد لان صورة البداء ان يظهر ارادة امر بالقول او الكتابة ونحو ذلك من الامارات ثم يظهر ما يدل على نسخ تلك الارادة وهذا في كل من البداءين متحقق وانما التفاوت بحسب الحقيقة وما في الواقع فان البداء الحقيقي لا بد ان لا يكون صاحبه عالما بما يسنح له مما يفسخ عزمه به ويكون ارادته قبل البداء جازمة بدون شرط وقيد بخلاف البداء المجازي فان صاحب البداء الكذائي ليس مريدا لما اظهر ارادته به مطلقا بل اظهر ارادته بحسب الظاهر لمقتضى المصلحة لكن قيده بحسب النية بل ربما يعلم انه سينسخ امر يقتضي اظهار ارادة خلاف ما اظهر

وهذا

وهذا بداء بحسب الصورة فقط دون المعنى الا ترى انه اذا خرج من الملك توقيع باسم بعض ركانه متضمن لاظهار عزمه الى النهضة الى اطراف البلاد لتسخير الممالك وكان هذا لمجرد الامتحان واختبار المطيعين والعصاة او مشروطا بشرط منوي ولم يظهر هذا على احد من اهل مملكته ثم يظهر بعد ذلك ما يدل على انه تغير راي السلطان عن هذه النهضة فلا شك انه يقال في العرف انه بدا للسلطان عن السفر مع انه بالحقيقة لم يبد له شي كما لا يخفى وهكذا حال النسخ ايضا فانه لا يرفع الحكم بحسب الحقيقة لان الله تعالى كان عالما في الازل في وقت انزال الاية المنسوخة بما هو مدة تكليف العباد بالمنسوخ وانما كان التكليف بالمنسوخ بحسب علمه تعالى محدودا بمدة معينة لكن لما لم يظهر ما يدل على التحديد يقال ان الحكم صار منسوخا ومرتفعا بعد ما لم يكن كذلك فنقطن ونبحث خوادق والطف وهو انه قد تقرر ان العلم على قسمين فعلي وانفعال والاول تقدم على المصنوعات كما للثاني التاخر في الرتبة وان كان كل منهما قديما وانما قلنا ذلك لان الاول مستتبع للمصنوعات والثاني تابع وحاك فيمكن مقتضى العلم الفعلي نحوا من انحاء وجودات المصنوعات وكيفياتها مثلا كان العلم الفعلي مثلا كان العلم الفعلي مقتضيا بحسب اقتضاء المصلحة وانتظام العالم ان يكون مدة حيوة الملك الفلاني مثلا كذا وعدد اولاده كذا ورعاياه ومماليكه كذا وهكذا الى الامور الغير المتناهية ثم لما علم الله تعالى بحسب الانفعالي ان هذا الملك يتصدق في يوم كذا او يقتل زيدا مثلا ظلما وعدوانا او هكذا حال اولاده ورعاياه وحيث نظر الى هذا تقتضي المصلحة تطويل عمر الملك وزيادته عما كان مقتضى المصلحة اولا وهكذا نقصه وكذا اعمار اولاده ورعاياه وقس على هذا الامور من الاحياء والافقار والفجر والقلة والمقهورية والغالبية الى غير ذلك وح نقول لا شك ان هذا نحو من البداء بالنسبة الى العلم الاول الفعلي وعلى هذا يمكن ان يكون اخباره تعالى ببعض الكائنات بواسطة الملك او لوح المحو والاثبات او الالهام ونحو ذلك بحسب المقتضى للعلم الفعلي واظهار خلافه مقتضى بحسب الاخبار لمقتضى العلم الثاني والمصلحة في هذا الاخبار وهذا الاظهار ظاهرة لان العباد بحسب هذا الاخبار يتفطنون بمدخلية افعالهم في تبدل التقديرات ويتفطنون بتاثيرات الصدقات والادعية والصلوة ونقايضها في سيحسن نظرهم التكليفات الشرعيات ونحوها ولعل الباري تعالى قد علم بعلمه الازلي ان لهذا الاظهار مدخلية في ايقاع العباد لوجوه البر والخيرات في الجملة فيكون هذا الاظهار على هذا من قبيل اللطف فيكون واجبا كما ستتضح انشاء الله تعالى والله عالم بالاسرار وهذا كله من ابكار الافكار الله ولي التوفيق بقي ههنا اشكال اخر وهو انه يظهر من كثير من الاخبار ان البداء لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلم ويظهر من كثير منها وقوع البداء فيما وصل اليهم ايضا حتى ان مولانا المجلسي يمكن الجمع بينهما بوجهين الاول ان يكون المراد بالاخبار

الاول

الاول عدم وقوع البداء فيما وصل اليهم على سبيل التبليغ بان يوم وابتبليغهم الينا يوم فيكون البداء في اخبارهم من قبل انفسهم على
وجه التبليغ الثاني ان يكون المراد بالاول الوحي بالثاني ما يخبرون به من جهة الالهام واطلاع نفوسهم على الصحف السماوية وهذا قريب
من الاول الثالث ان يكون الاول محمولة على الغالب فلا ينافي ما وقع على سبيل الندرة الرابع ما اشار اليه الشيخ قدس الله روحه
اخبارهم على قسمين احدهما ما اوحى اليهم انه من الامور المحتومة فهم يخبرون كذلك ولا بداء فيه وثانيهما ما يوحى اليهم لا على هذا
الوجه فهم يخبرون كذلك وربما اشعروا ايضا باحتمال وقوع البداء فيه كما قال امير المومنين عليه السلم بعد الاخبار بالسبعين
ويمحو الله ما يشاء وهذا وجه قريب الخامس ان يكون المراد بالاخبار الاول انه لا يخبرون بشيء فيه بداء لا يظهر وجه الحكمة فيه
على الخلق قليلا يوجب تكذيبهم بل لو اخبروا به كخبر عيسى والنبي من حيث ظهرت الحية دالة على صدق مقالهما انتهى واذا فرغنا
بحمد الله وتوفيقه عن مبحث العلم والقدرة وهما من عمدة مبحث الصفات التي توقف ثبوت النبوة عليهما وكثرة الاحتجاج
وشدة المناقشات فيهما فها نحن حينئذ نبتدي في بيان الصفات مع مراعاة الاختصار الغير المخل فنقول قد اتفق العقلاء كافة على انه
تعالى حي ودل السمع في مواضع لا تعد ايضا عليه لكنهم اختلفوا في معنى تلك الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها عبارة عن صحة العلم
والقدرة وقال الحكماء الحي هو الدراك الفعال لعدم قولهم بقدرة الله تعالى وقالت الاشاعرة ان الحيوة ليست عبارة عن صحة القدرة والعلم
بل هي صفة زائدة على هذه الصحة يقتضي ان تكون الذات الالهية متصفة بالقدرة والعلم دون غيرها من الجمادات والا لزم التخصيص
من غير مخصص ولا يخفى ضعفه اما اولا فلابتنائه على تساوي الذوات وهو مم فان ذات الله تعالى مخالفة لساير الذوات واما ثانيا
فلان ما ذكروه عايد عليهم في الحيوة فان اختصاصه تعالى بها دون الجمادات ان احتاج الى مخصص يستلزم التسلسل والا لزم التخصيص
من غير مخصص فما اجابوا به فهو جوابنا فالحق الذي يجب الاعتقاد به هو انه تعالى حي اي ذات عليم قدير من غير زيادة مبدء حيوة
او علم او قدرة كما هو الحق من ان صفاته تعالى عين ذاته كما سيتضح ان شاء الله تعالى وليعلم ان المراد بالحيوة في هنا غير ما يقال
حقيقة اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل على ما صرح به شارح المواقف او قوة الحس والحركة وقوة تتبع
الاعتدال النوعي واذا عرفت هذا فاعلم انه تعالى مريد وقد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق على اطلاق القول
بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء والائمة عليهم السلم لكن وقع الاختلاف في تعيين معناه
فذهب اكثر المحققين من المعتزلة ومن اصحابنا الى ان الارادة ليست زائدة على الداعي اعني العلم بالمصلحة والمفسدة
الطوسي طاب ثراه تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي اعني العلم بالمصلحة والمفسدة والا لزم

التسلسل او تعدد القدماء ولا يخفى عليك ان لزوم التسلسل او تعدد القدماء انما يمنع زيادة معنى الارادة على ذاته تعالى ولا
يلزم من هنا انها تكون نفس الداعي فكما ان العلم والقدرة متغايران مع كونهما نفس ذاته تعالى يجوز ان يكون الارادة ايضا كذلك كما لا يخفى
ومذهب الاشاعرة انها صفة قديمة زايدة على الذات قايمة به على ما هو شانهم في ساير الصفات الحقيقية واحتجوا بان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون بصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب تعالى في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي
المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات من شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفي
المقدور من الفعل والترك على الاخر والجواب ان العلم بالاصلح هو المخصص فلا افتقار الى القول بصفة زايدة عليه
ومن شارح المقاصد انه قد ينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة
او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها ثم قال وفيه نظر اذ قد
لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تاخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع
حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه ان الله يعلم الشيء كما يقع وان العلم هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة
له لا بمعنى تاخره عنه في الخارج والحق ان مغايرة الحالة التي سميت بالارادة العلم والقدرة وساير الصفات ضرورية
انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان دعوى بداهة مغايرة الارادة العلم بالاصلح في هذا المقام غير مسموعة على ان القول
على تقدير تسليم بداهة المغايرة لا تثبت زيادتها على الذات كما لا يلزم زيادة صفة العلم والقدرة على الذات وذهب
الجبائية وعبد الجبار والسيد المرتضى منا على ما نقل الى انها صفة زايدة قايمة لا بمحل فقيل ان مذهبهم ماخوذ
من قول الحكماء انه عند وجود المستعد بالفيض يحصل الفيض ووجه الاخذ على ما نقل عن صاحب المواقف ان قيام
الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد
منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قايمة بذاتها ويرد على هذا علتهم انه خروج عن قانون
الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الغير المتناهية
وقيل وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان

الاستعداد
المخصص

موجود اقبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا
قيام الحادث بذاته تعالى الجبائية قالوا انها قائمة بذاتها وعلى هذا يرد عليهم انه لم لا يجوز ان يكون ارادته تعالى
قديمة متعلقة بايجاد الحوادث على اوقات معينة وقالت الكرامية انها صفة حادثة قائمة بالذات
ويرد عليهم انه يلزم التسلسل وقيام الحوادث بذاته تعالى وفيه نظر كما ستنقح وقال ضرار ان ارادته تعالى
نفس ذاته وابطل بانا نعلمه تعالى ونشك في كونه مريدا ولا يخفى وهنه والحق انه حق من وجه لان التحقيق
ان جميع صفاته عين ذاته وادراكه تعالى بالكنه او بكنهه محال فلا يرد عليه شيء وقال النجار انها صفة سلبية
هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه قيل كونها وجودية معلومة فما قال غير صحيح وقالت الحكماء انها العلم
بالنظام الاكمل وتفصيل ذلك ان ارادته تعالى هي العناية بالمخلوقات وهو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بجبر طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق والجواز لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وليت شعري اي ضرورة
دعتهم الى القول بانه تعالى مريد مع قولهم بانه تعالى فاعل بالايجاب فانه لا معنى لكونه فاعلا بالايجاب مع كونه
مريدا ولعل هذا احترازا عن تصريح القول بكونه تعالى غير مريد لافعاله فان هذا من صفات النقصان والواجب كامل
من جميع الوجوه وهذا كقولهم انه تعالى قادر فان هذا بحسب اللفظ فقط دون المعنى وذهب الكعبي الى ان ارادته لفعله
العلم به ولفعل غيره الامر به وفيه ان الامر مستلزم للارادة لا نفس الارادة واذا عرفت ذلك فاستمع لما نتلو عليك
في تحقيق هذا المقام بتوفيق الملك العلام وهو انه قد اتضح وثبت فيما زبر فيه التحقيق انه تعالى كان في ازل الازال
عالما بجميع الامور من جميع الوجوه فلا محالة كان عالما في الازل بوجود المصلحة في ايجاد زيد مثلا في سنة كذا
وفي وقت كذا وكان عالما بانه سيوجد على طبق هذا العلم فان قلنا بان هذا العلم كاف لايجاد زيد في الوقت
لا ينحصر الامر في القول بتسمية هذا العلم بالارادة او هذا الايجاد وان قلنا ان الارادة لا بد ان تكون امرا مغايرا للعلم
مقدما على الايجاد فينبغي ان يقال ان الارادة صفة عليحدة كالعلم والقدرة ومنشأ انتزاعها عين ذاته كما هو شأن

سائر الصفات الحقيقية على المذهب الحق والا لزم قيام الحادث بالواجب تعالى وكونه محلا له مع لزوم التسلسل
او لزوم تعدد القدماء وهكذا كله باطل ولما كان مذهب اكثر المعتزلة وبعض محققي اصحابنا ان الارادة عبارة عن العلم
بالاصلح قالوا بان ارادته تعالى قديمة فان علمه تعالى بالاصلح قديم ولما كان المقصود الاهم عند الشارع اثبات
اختيار الواجب تعالى في كل وقت من جميع الوجوه ليقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ويستحسن مصالح
الدعاء والصدقة والصلاة ونحو ذلك وكان القول بقدم الارادة موهما للعلم بمدخلية العباد وطاعتهم ومعصيتهم
في دخولهم الجنة او النار ونحو ذلك لوجوب مطابقة المراد للارادة لانه تعالى وارادته لا تتبدل ولا تتغير لتقدمها على هذا التقدير
ورد في كتاب الله العزيز واحاديث الانبياء والاوصياء عليهم السلام ما يدل على ان ارادته تحدث بحسب المصالح والمفاسد اللاحقة
فيتوهم انه جف القلم بما هو كائن وما اراده الله في الازل كان لا محالة وما لم يرد لم يكن فما فائدة التكليف فما فائدة
والحث على الدعاء والصدقة والنهي عن القتل ونحو هذا وعنوا بهذه الارادة الايجاد ليكون الكلام مطابقا
للواقع ونظير هذا ما قد مر في البداء اما الايات والاحاديث المشار اليها فكثيرة منها قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا وقوله تعالى
من ذا الذي يعصمكم من الله ان اراد بكم سوءا او اراد بكم رحمة الاية وفي توحيد ابن بابويه باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد قال مولانا المجلسي بيانا
لهذا الحديث لما عرفت ان الارادة المقارنة للفعل ليست فيه تعالى الا نفس الايجاد فهي حادثة والعلم ازلي وايضا في ذلك
الكتاب باسناده عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس
هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله
دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشية قال مولانا المسطور لعل المراد بالمشية
المتأخرة عن العلم الحادثة عند حدوث المعلوم وقد عرفت انه في الله تعالى ليس سوى الايجاد ومغايرتها للعلم ظاهرة ويحتمل
ان يكون المقصود بيان عدم اتحاد مفهوميهما اذ ليست الارادة مطلق العلم اذ العلم يتعلق بكل شيء بل هي العلم بكونه خيرا
وصلاحا ونافعا ولا يتعلق الا بما هو كذلك وفرق اخر بينهما وهو ان علمه تعالى بشيء لا يستدعي حصوله بخلاف علمه
به على النحو الخاص فالسبق على هذا يكون محمولا على السبق الذاتي الذي يكون للعلم على الخاص والاول اظهر كما عرفت وفيه

انه انكان المراد من المشية في هذا المقام الايجاد يكون حاصل قوله سافعل كذا انشاء الله تعالى [illegible] سافعل

[illegible] هل كذا ان وجد الله تعالى وهذا ليس بصحيح لان موجد فعل العبد هو العبد فيصح المعنى كما لا يخفى وايضا روى ابن بابويه باسناده عن

صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلم اخبرني عن الارادة من الله او من المخلوق قال فقال الارادة من المخلوق

الضمير وما يبدو له بعد ذلك واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك بقوله كن فيكون بلا لفظ ولا نطق

بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كذلك كما انه بلا كيف وبنظر الى هذا الحديث قال الشيخ المفيد قدس الله روحه ان الارادة من الله

جل اسمه نفس الفعل ومن الخلق الضمير واشباهه مما لا يجوز الا على ذوي الحاجة والنقص وذلك لان العقول شاهدة

بان القصد لا يكون الا بقلب كما لا تكون الشهوة والمحبة الا لذي قلب ولا يصح النية والضمير والعزم الا على خاطر

يضطر معها في الفعل الذي يغلب عليه الى الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجل عن الحاجات ويستحيل

عليه الوصف بالجوارح والادوات ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات بطل ان يكون محتاجا في الافعال الى

القصود والعزمات وثبت ان وصفه بالارادة مخالف في معناه لوصف العباد وانها نفس فعله الاشياء وبذلك

جاء الخبر عن ائمة الهدى ثم اورد هذه الرواية ثم قال هذا نص على اختياري في الارادة وفيه نص على مذهب لي اخر هو

ان ارادة العبد يكون قبل فعله والى هذا ذهب البلخي والقول في تقدم الارادة للمراد كالقول في تقدم القدرة للفعل

وقوله ان الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم قبل الفعل صريح في وجوب تقدمها للفعل اذا كان الفعل يبدو من العبد

بعدها ولو كان الامر فيها على مذهب الجبائي لكان الفعل باديا في حالها ولم يتاخر بدوه الى الحال التي هي بعد حالها

انتهى وقال ابن بابويه في التوحيد ليست الارادة والمشية والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الافعال بمثابة

صفات الذات لانه لا يجوز ان يقال لم يزل الله تعالى مريدا شائيا كما يجوز ان يقال لم يزل الله قادرا [illegible] انتهى بالجملة

نظر الشارع وهولاء المتشرعة الى مراعاة ما هو المقرر عند الناس من عدم انفكاك المراد من ارادة القادر المختار

والى اظهار اختياره تعالى في كل مشاءاته وايجاداته ونظر المحققين الى ان الارادة لا بد ان تكون قبل المراد وايجاد المراد كما

من الحديث المتقدم ولانها عبارة عن مخصص القدرة باحد الجانبين من الوجود والعدم ولا يجوز [illegible] حادثا

لما مر من امتناع كونه تعالى محلا للحوادث فلا تكون الا العلم بالاصلح هذا ما يحكم به فرحي الفرجة والله يعلم

[illegible] اعلم رحمك الله تعالى انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه واله ان الله سميع بصير وقد نطقت به الايات

والاحاديث النبوية وهكذا اخبار الائمة عليهم السلم به وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمالان لا محالة وليس بنقص

وكيف يكون المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف من الصانع وكيف يستقيم حجة ابراهيم عليه السلم على ابيه اذ كان يعبد الاصنام

جهلا وغواية يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا لو انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته داحضة

ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة وعالما

بلا قلب ودماغ فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينها ويؤيده ما قيل انه تعالى حي كما عرفت وكل حي يصح

اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات

النقص فيمتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ايضا قد سبق ان كلما صح اتصاف الواجب به يجب اتصافه به وهذا

كاف في مقام التاييد وما هو معلوم بالضرورة من الدين لا يستحسن التفصي بالذوق والشم واللمس بالجملة لما ورد النقل بكونه

سميعا وبصيرا فقط اكتفينا بذلك وذكرنا المؤيدات المسطورة دفعا للاستبعاد بخلاف الذوق والشم واللمس فانه لم يرد النقل بها واحتج

النافي بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وانه في حقه تعالى محال والجواب منع ذلك ولا يلزم

من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب

كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ولا نعني بكونه تعالى سميعا بصيرا الا انه تعالى يدرك ما يدرك لنا بلحظة

العين او القوة السامعة كما في الكافي عن ابي جعفر الثاني عليه السلم في جواب سؤال السائل فكيف سمينا ربنا سميعا فقال لانه

لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول في الراس وكذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه

ما يدرك بالابصار من لون او شخص او غير ذلك ولم نصفه ببصر لحظة العين وايضا فيه عن ابي الحسن الرضا عليه السلم وسمي ربنا

سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما ان جزءنا الذي به نسمع لا نقوى به على البصر ولكنه اخبر انه لا يخفى عليه

شيء من الاصوات ليس على حد ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسمع واختلف المعنى وهكذا البصير لا بجزء منه ابصر كما انا نبصر بجزء

منا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل شخصا منظورا اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى الثاني اثبات السمع والبصر في

الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب انه انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما

انه في سمعنا او بصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت [illegible] وما يجب بيفقه

تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلم عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر كذا ونهى

عن كذا واخبر هكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعي ويكفي في باب ثبوت النبوة ظهور المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله
نحو كان من غير توقف على اثبات انه تعالى متكلم فلا يتوهم لزوم الدور وقد يقال ان التكلم صفة كمال وعدم القدرة عليه نقص فيجب اتصاف
الكامل من جميع الوجوه به وايضا يصح اتصافه به فيجب كما عرفت ولا باس في مقام التاييد واذا عرفت ذلك فاعلم ان المسلمين اختلفوا في معنى
كونه تعالى متكلما فمن اتفق منهم الى انه تعالى متكلم ولا بد في اطلاق المشتق من قيام المبدا بما يطلق عليه قالوا لا بد من قيام الكلام
بذاته تعالى وهم فرق ثلث الاشاعرة والحنابلة والكرامية فالاشاعرة قالوا الكلام ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها امر ونهي ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف في العبارات دون المسمى استدلوا عليه بانه لا يجوز
ان يكون هذا الكلام المستفاد قيامه به من اطلاق المتكلم عليه الكلام الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له
ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت ويرد عليه اولا
انه لا نسلم وجوب قيام المبدا بما صدق عليه المشتق فان هذا ليس بكلي كما يظهر من اطلاقهم التمار على من كان يبيع التمر لا على من قام
به التمر وكذا الزيات والدهان ونحو ذلك وبالجملة لا يلزم ان يكون مناط صحة اطلاق المشتقات منحصرا في القيام بل يكفي فيه نوع ملابسة كما
في الحديد والتمار وغير ذلك والثاني انا سلمنا انهم يشترطون الاتصاف بالمبدا في المشتقات لكن بناءهم هنا على الظاهر
وعلى ما هو الاكثر دون النظر الدقيق كيف ولو كان مبنى كلامهم على التحقيق لانتقض في كثير من المواضع منها ما عرفت من نحو التمار
والتمار منها عدم جواز اطلاق الموجود على شيء من الاشياء بناء على ما زعم الاشعري ومتابعوه من ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا
عين ماهيته والوجود ليس قائما بما صدق عليه ولا بغيره بل هو قائم بنفسه عين حقيقة الشيء الموجود فيستلزم عدم جواز اطلاق الموجود
على شيء وكذا عدم جوازه على الواجب على القول بعينيته وكذا اطلاق الموجود على الممكن على القول بان اطلاق الموجود عليه من قبيل
اطلاق المشمس على الماء الذي اكتسب الحرارة من الشمس فان الوجود هو الله تعالى وكذا الحال في اطلاق المصلي لان الصلوة [illegible] وكذا اطلاق
الواجب على الصلوة والحرام على الزنا مثلا على زعم الاشاعرة لان الوجوب والحرمة من احكام الله تعالى والحكم عندهم خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وخطابه كلامه النفسي القائم به تعالى بل لا يصح اطلاق المتكلم بالكلام الحسي على احد لان الكلام قائم بالهواء لا بالفاعل
فلو كان مراعاة قولهم واجبة في جميع المواد لزم بطلان قول الاشاعرة في الوجوب والحرمة وكذا بطلان قولهم وقول غيرهم معا في مواضع اخر

كما عرفت وليت شعري ما الفرق بين الموجود والواجب والحرام ونحو ذلك وبين المتكلم حيث لم يتحاشوا من اطلاق تلك
الالفاظ على مصاديقها مع عدم قيام المبادي بخلاف المتكلم فانهم لما لم يجوزوا قيام الكلام بالواجب لم يجوزوا اطلاقه الا
باختراعهم الكلام النفسي وهل هذا الا المكابرة والثالث انا سلمنا انه لا بد في المشتقات من قيام المبدا لكنا نقول مبدا المتكلم
هو التكلم لا الكلام والتكلم لا نسلم انه عين قيام الكلام بل هو ايجاد الحروف وتكيف الهواء بها كتسخين الماء في صنع النور كما
هو التحقيق ويشهد به امامهم الرازي حيث قال على ما نقل في المسألة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب
الاول من فواتح تفسيره الكبير والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره
من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لهذا الغرض
المخصوص انتهى فانه كما ترى جعل الكلام كسائر الافعال من الضرب والتحريك ونحو ذلك والمتكلم عبارة عن ايقاع ذلك الفعل
فلم لا يكون الواجب تعالى متكلما باعتبار ايجاده الحروف والاصوات في الهواء ونحو هذا الرابع سلمنا ان المتكلم من قام
به الكلام لكنا نورد عليكم قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فان المراد منه هذا التوريت المؤلف من الحروف كما صرح به البيضاوي
وغيره ولا شك انا لا نفهم من تلك الاضافة الا ما نفهم من قولهم هذا كلام المتنبي وهذا كلام امرئ القيس اي ان المراد بهذا الكلام
المؤلف في بدء الامر وان هذا الكلام من تاليفهما فيكون هذا هو المراد من كلام الله ايضا فيكون الله تعالى متكلما بهذا
الكلام لا محالة كما انهما متكلمان به فلو التجأوا الى التزام المجاز في تلك الاضافة وان يقولوا ان معنى اضافة الكلام الى الله تعالى
غير معنى اضافته الى امرئ القيس مثلا لان الدليل قد دل على ان الكلام الحسي لا يقوم بالله تعالى قلنا فليقولوا هكذا في كونه تعالى
متكلما بلا تفاوت في ذلك ويؤيد هذا انه قال الله تعالى كلم الله موسى تكليما والظاهر ان المراد منه قوله تعالى اني انا الله رب العالمين
بعد قوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة كما لا يخفى فانه لا بد هنا من احد الامرين اما التزام
قيام التكليم بالكلام الحسي به تعالى واما المصير الى قولنا كما سيتضح وايضا استدلت الاشاعرة على مسلكهم بان من يورد صيغة
امر او نهي [illegible] استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس
السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي
في غاية الظهور ويرد عليه اولا انا لا نسلم وجود شيء في النفس بحيث يصلح لان يكون كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي

ذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا الاخبار على نحوين متعلق الاذعان به وغير متعلق الاذعان به وما وجدنا في نفوسنا في الصورة الاولى الا الصور العلمية لاجزاء القضيه والاذعان الذي هو من الكيفيات النفسانية وفي الصورة الثانية الا الصور الحاصلة للاجزاء فقط فاذا اردنا الدلالة للغير على ما في نفوسنا تلك الارادة ايضا من النسبة الحاكية مذعنة لنا او غير مذعنة وجدنا في نفوسنا تلك الارادة ايضا وربما وجدنا الصور الحرفيه المؤلفة الدالة على تلك المعاني او صور كلما اراد الدلالة به من الاشارة ونحوها وقس الحال في صورة الانشاء مثل الطلب والنهي والاستفهام فانه انما يوجد قبل تلك الا الصور او تصور الالفاظ الدالة على الطلب وتصور المعاني الموضوعة لها واذا لم يكن الشيء في نفسه مطلوبا مثلا ومع هذا اريد الدلالة للغير عليه لغرض فانما يوجد ارادة الاظهار وتصور ما يظهر به دون ارادة المطلوب بما يظهر الشيء به فان ان يكون له وجود كما لا يخفى فاتضح من هنا انه لا يوجد في النفس في الصور المسطورة الا الارادة والاذعان والصور العلمية للمعاني والحروف المقطعات فمن ادعى غير ذلك فعليه البيان وتحقيق المقام انه لا شك في ان كل انشاء مستلزم لمعنى خبري مثل قولنا اضرب زيدا مستلزم لقولنا اطلب منك ان تضرب او اريد منك ضربه واريد قيامه مستلزم لقولنا استفهم منك قيامه ونحو ذلك ولا شك في ان صدق الخبر انما يكون باعتبار تحقق المحكي عنه فاذا قال القائل اضرب زيدا مع عدم ارادة صدور الضرب عنه لا يكون قولنا اطلب منك الضرب كاذبا لعدم المحكي عنه الذي هو الارادة القلبية والطلب الصميمي وح نقول لا بد ان لا يكون الطلب الذي ادعيتم متحققا فانه لو وجد الطلب لتحقق المحكي عنه لا طلب منك واريد منك الضرب فيصدقان هف وايضا نقول لا شك ان مناط صدق قولنا اريد منك الضرب وقولنا اضرب زيدا هو الارادة القلبية لصدور الضرب من المخاطب فاذا وجد المحكي عنه لهذا القول صدق قولنا اريد منك الضرب واطلب منك الضرب وهو مفاد قولنا اضرب زيدا وقد اتضح انه في الخبر لا يكون في النفس الا تصورات اجزاء القضيه مع الاذعان او بدونه وحيث كان هنا الا ارادة عن جال القلب لا بد في صورة الطلب الواقعي من تحقق المحكي عنه اعني ارادة الضرب من المخاطب ايضا ولو كان في الانشاء غير ذلك لكان قولنا اطلب منك غير ما قولنا هف فان قيل وهو رحمه الله تام اسقط كلام الاشاعرة عن راسه وانكار الطلب غير الارادة لا يصلح ان يكون قدحا كما سيتضح مع ان كلامه تعالى مشتمل على الانشاء والاخبار معا فعلى تقدير تسليم القول به لا يغني من جوع لان مقصودهم اثبات الكلام النفسي لكل كلام لفظي ولو كان قولنا غلام زيد مثلا فانا لم نثبت لاحد من الكلمات اللفظيه ما يقال له النفسي بطل قولهم كما لا يخفى وها نحن حينئذ نذكر كلام بعض علماء الاشاعرة في هذا

المقام مع تلخيص ما فلو افقي لما وقف شرحه هكذا وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره لكنا نثبت امرا وراء ذلك هو المعنى القائم بالنفس وانه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام وقد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب واحد لا يتغير وغير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات القلم او انه غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وانه غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هنا صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد فح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما يدل عليه الاشاعرة لكني لم اجد في كلامهم انتهى كلامهما مع قليل اختصار في عبارات الشرح ولا يخفى عليك بعد ما تلونا عليك من الحق الصريح وهو ما قاله من قبل الاشاعرة فان ليس مرادنا من كون مدلول اللفظ القائم بالنفس نفس العلم انه نفس اليقين حتى يرد علينا اخبار الرجل عما لا يعلمه بل المراد كما عرفت الصور الحاصلة عند تصور اجزاء القضية او الاضافات الحاصلة عند تصور تلك الاجزاء ونحو هذا على اختلاف الاراء وهذا لا يتخلف بتخلف الاذعان عن القضيه اما في صورة الامر والطلب فالحمد لله على ما اجرى الحق على لسانه فيكتفي به تقليلا للتطويل اي كلامنا السابق كاف شاف لرفع امثال تلك التمويهات وقال شارح المقاصد واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده [illegible] لاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف ولو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجد في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهدي من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال الاثم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين من غير تكرير بل انما هو مجرد اظهارهما فيرتب على ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا

على جهة ندب او ايجاب فمنع باطل لان اللفظ ينصرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يراد به تحقق مضمونه وبالضرورة

يعلم ان ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس لفظا ولان اللفظة يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة

جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب نحو ذلك انتهى بالجملة قد لاح وظهر من كلام هذا العلامة الاشعري ايضا انه لم

له دفع ما اورد عليه من اهل نحلته صاحب المواقف انما ما قال اخيرا من قبل المنكرين للكلام النفسي دفعه فنحن بحمد الله تعالى لا نحتاج

في دفع كلامه الى ما قال من قبلنا ولا نفتقر ايضا الى دفع ما دفع به ايا ما كان الفاضل بن روزبهان الناصب في رد كلام

العلامة بعد بيان هكذا فنقول اولا ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور

معاني يعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء يقول في نفسه سا

فهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسي ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي يتكلم بها لها مدلولات

مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم

بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر

عن الشي غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر

هل يطيعه او لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو يريد

ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته

اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب

وهو الطلب ثم ان في صورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على ان يرى الطلب منه مع عدم الفعل

من المامور وكذا هما لا بد من ان يكون محققين لتحصيل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف هاهنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى

النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد

ارادته اي اراد المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يتغير ويختلف من العبارات

والمختلفة ولا يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم ويامر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات

مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شي اصلا بل

يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاختيار شي من الاشياء واما في الامر وان كان

هذه الارادة موجودة ولكنه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شي يلزم ذلك الطلب كما هو ظاهر فاذن تلك الارادة

مغايرة المعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب فلما ثبت ان هاهنا صفة غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني

فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور ومن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل انتهى كلامه

قال حامي المذهب الشهيد الثالث مولانا نور الله الشوشتري في احقاق الحق في رد كلامه بعد كلام واما ثانيا فلانه قد يخبر الرجل بما

لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشي غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال للقائلين ان يقول ان المعنى

النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر يعني حصوله في

الذهن مطلقا يقينا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق

اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا هذا قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما

ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض

بقوله لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب الى اخره مدخول بان الاعتذار

والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في

نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور فيحصل الاعتذار والاختبار كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب

ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله اقول من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة

شي اصلا ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه فيما قيل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلم واما

ما ذكره ثانيا في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي فاذن تلك الارادة مغايرة

للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة

ولو سلم فيتوجه ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم منه الفعل ايضا ولا

المعتبقة اذ الطلب من غير من يطلب منه سفه بالضرورة انتهى ويرد على دليلهم الثالث ثانيا انا سلمنا معنى قائما بذاته تعالى

غير العلم والارادة ونحوها لكن لا يصدق عليه الكلام بحسب العرف كما اعترف به شارح المقاصد ان للناصب وغيره فلا يكون

الواجب تعالى متكلما باعتبار قيام هذا المعنى اما ما قال شارح المقاصد من انه شاع فيما بين اهل اللغة ان اطلاق اسم الكلام

والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد

وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم ففيه ان الاطلاق اعم من الحقيقة وان اللفظ اذا
دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالحمل على الاول اولى ومعنى قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة انه اذا اطلق اللفظ
ولم يقم القرينة على ارادة معناه المجازي تعين الحقيقة بالجملة الكلام هو الذي يعبر عنه بالفارسي بسخن بافائدة والقول بمعنى كفتن
كما صرح به صاحب الصراح وغيره وبهذا المعنى لا يمكن ان يقال على المعنى النفسي [illegible] كما هو ظاهر والعرف ايضا شاهد
عليه بشهادتهم كما عرفت فثبت ان اطلاق الكلام على هذا المعنى النفسي على تقدير ثبوته [illegible] اطلاقا مجازيا وانما حملكم على
القول بالكلام النفسي هو فراركم عن التزام المجاز في معنى المتكلم على زعمكم وهذا ملزم عليكم بعد ايضا وان كان باعتبار لفظ الكلام
فقد وقعتم فيما هربتم عنه وهذا الشيء عجاب اما الحنابلة فمذهبهم ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد
بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والعلاقة قديمان فضلا عن المصحف قال صاحب المواقف وهذا باطل بالضرورة
فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف
الاخر انقضا فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود واخره
او اجتمعا معا فيما يكون حادثا لا قديما انتهى وقال شارح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع توالیها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه
كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس ان المسموع من اصوات القراء والمرئي من سطور الكتاب نفس
كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم الجسم الذي كتب
به القران فانتظم حروفا وقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى بالجملة [illegible] بطل
هذا المذهب غباوتهم وانكارهم الضروريات وسفسطة امامهم احمد بن حنبل وكونه عاريا عن العلم [illegible] لا يخفى على
احد من الاشاعرة فضلا عن غيرهم من العقلاء وقد بلغ هذا احمد بن حنبل الى مرتبة من الجهل المركب في هذا المسئلة بحيث
ضرب ضربا شديدا في عصر المعتصم العباسي لم يرجع عن هذا القول الشنيع كما يظهر من تاريخ الخلفاء للجلال الدين السيوطي
[illegible] الامامية فلما راوا ان بعض [illegible] من البعض مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان الكلام
من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على ايجاد [illegible]
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا

للذات

للذات فهو محدث بقيامه كون لا بالقدرة ونظرا الى ركاكة هذا المذهب [illegible] اكثرهم الى جوابه وهذا كذلك اما مذهب
الفرقة الناجية الامامية ومن تبعهم فهو ان الله تعالى متكلم باعتبار ايجاده الالفاظ والاصوات في اي جسم يريد وهذا المذهب هو المذهب المنصور
[illegible] الاول انه سيتضح انشاء الله تعالى ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهكذا قيام الصفات القديمة الزائدة على ذاته تعالى فتعين المطلوب
والثاني ان الامر والخبر في الازل ولا مامور [illegible] ما مع فيه سفه فبطل ما ذهبت اليه الاشاعرة ومذهب الحنابلة والكرامية [illegible]
الامر فتعين ما ذهبنا اليه واعترض عليه بعض [illegible] بان ذلك السفه انما هو في اللفظ واما كلامه النفسي فلا سفه فيه [illegible] العلم من
ودفعه السيد الشريف في شرحه بان ما يوجد احدا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب [illegible] شك في كونه
سفها بل قيل هو غير متحقق لان وجود الطلب بدون مطلوب منه شيء محال الثالث انه لو كان الكلام النفسي القديم حقا لكان بسيطا كما
سيتضح [illegible] الشيء الى الامور المتضادة المتناقضة من الامر والنهي والاخبار من الايجاب والسلب غير معقول فتعين مذهبنا [illegible] ما تقدم
اما ما قالوا من ان الكلام النفسي كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام مثل
العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة ينقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فهو ناش عن كمال جهالتهم فانه لا ينبغي انقياس حال كل صفة [illegible] ان انقسام البسيط الى الامور المتباينة شيء اخر وتعلق الشيء البسيط بالامور
المتباينة امر اخر والرابع انه قد تقرر عندهم وعند جميع العقلاء ان الامر والنهي والخبر من انواع الكلام في الازل لزم وجود ابدان وواحد من انواعه
وجود الجنس بدون واحد من الانواع وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء الخامس ما قال السيد
معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف
لا مجرد مفهوم اللفظ الذهني الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان البشر دعوى الاضطرار الى شيء غير معلوم ظاهر كذب الحاكم عن اشارة في
موقع على المراد [illegible] الناس ان العقلاء كافة من اهل اللغة والعرف متفقون على ان السكوت ضد التكلم فكلما يصدق احدهما يسلب
الاخر لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين والقول بالكلام النفسي يستلزم ان يجتمع السكوت مع التكلم في ان واحد ويصدق على الاخرس انه
متكلم [illegible] السيف [illegible] واذا بطل هذا تعين مختارنا [illegible] ما تقدم السابع ان القول بالكلام النفسي في السفسطة قولنا بثبات به
ان الله تعالى نفسي ارض نفسية دون سماء خارجية وارض خارجية بل هو الله تعالى شيء بسيط يتحلل الى تلك الامور فلا يسمع [illegible] الثامن
[illegible] الكلام النفسي مخترعات مستحدثة في الاشعري كما نقل عن السيد معين الايجي ايضا انه نقل في رسالته عن بعض [illegible]
انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى فيكون بدعة خلاف الاجماع التام

ان القول بالكلام النفسي يستلزم الكذب على الله تعالى في مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحا وهذا باطل بالاتفاق والقول
بان الصدق والكذب صفتان للكلام يتلفظ به لا للمعاني المرزوقة غير معقول فان لوازم النوع ممتنع الانفكاك وكذا انفكاك
الانواع كلها عن الجنس وهذا ظاهر وايضا قال العلامة القوشجي وتحقيق هذا اي ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال
بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيرها هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم العاشر ان الخلق
كلهم [illegible] كونه تعالى متكلما ولا يفهم احد منهم معنى الكلام النفسي فعلم بذلك انه تعالى متكلم ليس باعتبار الكلام النفسي
الحادي عشر انه قد تقرر وثبت ان كلما هو قديم ازلي فهو ابدي لا يزول فعلى هذا يلزم ان يكون العباد في دار الاخرة مكلفين بالجهاد
بالصلوة والزكوة ونحو ذلك واجيب عن هذا ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادثة بارادة الله واختياره فيتعلق الامر
زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ولا يخفى عليك ان غاية ما اثبتوه هو ان الطلب عبارة عن شيء يعبر عنه بالفارسية بكرامي كن وبه نه
وبالعربية باكرم وبا تضرب مثلا ولا شك ان هذا المعنى على تقدير ثبوته وكونه غير العلم والارادة لا يبقى بعد كون الشيء مطلوبا فكيف يعقل ان هذا
الطلب في ذاته تعالى يبقى الى ابد الاباد بعد كونه منسوخا ونحو ذلك واعلم رحمك الله تعالى ان امثال تلك الوجوه وجوه تدل على بطلان
قول هؤلاء ما قال خصم ضال دال على بطلان مذهب الاشاعرة وحقية مذهبنا وكفى شاهدا على بطلان قول هؤلاء ما قال صاحب المواقف وهو
من اكابرهم ومعتمدهم كانه قال السيد الشريف في شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه
في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته
على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا

الا انه بعد التأمل يعرف حقيته ثم كلامه فبشهادة شيخهم هذا ظهر ان مذهبهم باطل قطعا وان التكلفات الباردة
التي ارتكبها هذا الشيخ قبيل هذا الكلام في المواقف وهكذا غيره من علماء الاشاعرة مكابرة محضة بحكم قلوبهم ببطلانها ولما
كان بطلان ما ذهب اليه صاحب المواقف فقد يكفي مؤنة اظهارنا اياه مع ان قال الفاضل التفتازاني من اهل نحلتهم في شرح العقائد
ان ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام ... غير مترتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة
والمخيلة المشروطة وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش
مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وها نحن الان نوشح كلامنا بذكر كلام الملك العلام واحاديث ائمة
الانام عليهم الصلوة والسلام الدالة على صحة مذهبنا ليزداد به شرفا ومزيدا واتقانا واحكاما وسدادا قال الله تعالى
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه الاية وقال الله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه ثم قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال جل شانه وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله وايضا قال يريدون ان يبدلوا كلام الله وقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وبالجملة ارتكاب
المجاز والتاويل في هذه الاية وارتكاب القول بان القرآن المجيد ليس بكلام الله حقيقة لمجرد رعاية ما يفهم من ظواهر
اقوال بعض اهل اللغة من انه لا بد من قيام المبدا في المشتق مع انتقاضه في مواضع لا تعد ولا تحصى ليس من مقتضى العقل
وقد عرفت انه لا يلزم في هذا المسلك مجرد هذه المحذورات الكثيرة التي لا يرتكبها الا من يكون سوفسطائيا اما الاحاديث
فمنها ما رواه ابن بابويه في كتاب التوحيد باسناده عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله
عليه السلام جعلت فداك اختلف الناس في اشياء قد كتبت بها اليك فان رأيت جعلني الله فداك ان تشرح لي جميع ما كتبت
اليك اختلف الناس جعلت فداك بالعراق في المعرفة والجحود فاخبرني جعلت فداك انهما مخلوقان واختلفوا في القرآن فزعم ان
القرآن كلام الله عز وجل ليس بمخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا
قد اختلفوا فيه ورووا فيه وعن الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة او بالتخطيط فان رأيت جعلني الله فداك ان
تكتب الي بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات هي مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان ما هو فكتب صلوات الله عليه
مع عبد الملك بن اعين سألت عن المعرفة ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلوب مخلوقة والجحود صنع الله

القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب فبشهوتهم الايمان اختاروا ام عرفوا فكانوا
بذلك مؤمنين عارفين وبشهوتهم للكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان
من خذله الله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم وسالت رحمك الله تعالى عن القرآن واختلاف الناس قبلكم فان القرآن
كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلي مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علوا كبيرا كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول
كان عز وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل
وعز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله عز وجل على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
فهذا الحديث الشريف كما ترى صريح في بطلان مذهب الاشاعرة والحنابلة جميعا حيث حكم عليه السلم بان القرآن كلام الله حقيقة
هو المتبادر وانه محدث غير ازلي على رغم الحنابلة وانه ليس شيء متصف بالقدم سوى الله تعالى خلافا للاشاعرة القائلة بقدم الكلام
النفسي وغيره ايضا يستفاد من تضاعيف سؤال الراوي هذا الحديث ان الاختلاف الناشي من حيث القول بالكلام النفسي لم يكن نشا
في ذلك الزمان اما حكم المعصوم عليه السلم بان كلام الله غير مخلوق مع حكمه عليه السلم بكونه محدثا فوجهه ما قال
ابن بابويه رحمه الله عليه قبيل ذكر هذا الحديث وهو هذا قال مصنف هذا الكتاب قد جاء في الكتاب ان القرآن كلام الله ووحي الله
وقول الله وكتاب الله ولم يجئ فيه انه مخلوق وانما امتنع من اطلاق المخلوق عليه لان المخلوق في اللغة قد يكون مكذوبا ويقال
كلام مخلوق اي مكذوب قال الله تبارك وتعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون افكا اي كذبا وقال عز وجل حكاية
عن منكري التوحيد ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ان هذا الا اختلاق اي افتعال وكذب فمن زعم ان القرآن مخلوق بمعنى انه
مكذوب فقد كفر ومن قال انه غير مخلوق بمعنى انه غير كذب فقد كفر ومن قال انه غير مخلوق بمعنى انه غير مكذب فقد صدق وقال
الحق والصواب ومن زعم انه غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد اخطا وقال غير الحق والصواب وقد اجمع من اهل
الاسلام على ان القرآن كلام الله عز وجل دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكرا وزورا ووجدنا القرآن مفصلا وموصلا
وبعضه غير بعض وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتاخر عن المنسوخ فلو لم يكن ما هذه صفته حادثا بطلت الدلالة على حدث
المحدثات وتعذر اثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها ثم استدل على المذهب المختار بوجه آخر وهو ان العقول قد شهدت
والامة قد اجتمعت ان الله صادق في اخباره فقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله انا ربكم
الاعلى وعن نوح انه نادى ابنه وهو في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فان كان هذا القول وهذا الخبر قديما فهو قبل

وقبل قوله ما اخبر عنه وهذا هو الكذب وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان بعد ان لم يكن وايضا قال بوجه آخر وهو
ان الله عز وجل قال ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وقوله ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وما له مثل او يجاز ان
يعدم بعد وجوده فحادث لا محالة انتهى كلامه وايضا روى محمد بن بابويه باسناده انه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلم الى بعض
شيعته ببغداد بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله تعالى واياك من الفتنة فان يفعل فاعظم بها نعمة والا يفعل فهي الهلكة
نحن نرى ان الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب فيتعاطى السائل ما ليس له ويتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق الا الله عز وجل
وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسما من عندك فتكون من الضالين جعلنا الله واياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من
الساعة مشفقون وايضا روى في التوحيد باسناده عن الحسين بن عبد الرحمن الحماني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم ان هشام
بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ليس شيء منها
مخلوقا فقال قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله وابرا الى الله من هذا القول لا جسم ولا صورة
ولا تحديد وكل شيء سواه مخلوق حادث اعلم هداك الله تعالى الى طريق الرشاد انه من ضروريات مذهبنا معاشر الامامية ان الله
تعالى صادق ممتنع عليه الكذب ويدل عليه وجوه الاول ان الكذب قبيح كما اثبتناه في المقالة السابعة من هذا الكتاب وستعرف انشاء الله
تعالى انه قبيح بالنسبة اليه تعالى ايضا وهو سبحانه لا يفعل القبيح والثاني انه مناف لمصلحة العامة اذ لو جاز وقوع الكذب
في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب
عليه كما سيتضح انشاء الله تعالى والثالث خبر النبي صلى الله عليه وآله بكونه صادقا في كلامه وهكذا اخبار سائر الانبياء عليهم السلم
به وهذا معلوم بالضرورة من الدين فلا حاجة في بيان اسناده وصحته فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله انما يعلم بتصديقه
تعالى له وانما يثبت صدقه اي صدق النبي صلى الله عليه وآله اذا امتنع عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجزة تصديق
فعلي لا قولي وقد ادعت الاشاعرة ايضا انه يمتنع عليه تعالى الكذب لكن دليلهم على مسلكهم لا يتم وتوضيح ذلك ان متمسكهم
في هذا الباب انه امور احدها ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات
اعني في وقت صدقنا في كلامنا قال شارح المواقف ان هذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون
صادقا اذ لزم النقص في صفاته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم الله اعلم مقصوده
ولما كان المجيب يقول حلول الكذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار اي صاحب المواقف الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر

فرق بين النقص في الافعال وبين القبيح العقلي فيها فان النقص في الافعال هو القبيح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبيح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى انتهى كلامهما ولا يخفى
عليك متانة كلامهما واستقامته فالحمد لله على ما اجرى الحق على لسانهما والعجب من العلامة القوشجي فانه اجاب في شرح التجريد عن هذا
الاشكال الذي اورده بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي كان
كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى كما مر قد عرفت وقال في شرح التجريد قبيل هذا
مجيبا عن الاشكال الوارد على الاشاعرة من لزوم الكذب على الله تعالى بان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال
لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي
عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى وقد عرفت هذا العشر شارح المقاصد
ايضا وهذا كما ترى يدل على انه لا مفر عنده من التزام الكذب باعتبار المضي وعدم وجود المخاطب ونحو ذلك في الكلام النفسي
ولا شك ان كذب المدلول يستلزم كذب الدال على ما اعترف هو ايضا من انه لا معنى الكذب اللفظي الا ان معناه كاذب فح لو تم ما قال
القوشجي يلزم وجوب الكذب في الكلام النفسي واللفظي معا وهذا اقبح مما يلزم على اهل نحلته من جواز الكذب في الكلام
اللفظي فقط دون الوجوب فيهما معا وهذا من عجائب الشيء واما ما قال من ان الدليل المعتمد عند الاصحاب الدال على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا والمبرأ عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت
كلام الله فضلا عن صدقه فهو مدفوع لان دلالة المعجزات موقوفة ايضا على الحسن والقبيح العقليين كما ان صدق اللفظي موقوف
عليهما على ما ادعينا وحكاية جري العادة فرع ثبوت العادة كما سيتضح ان شاء الله تعالى عن قريب ومن ههنا ينبه صحة ما قال
اية الله في العالمين العلامة الحلي رحمة الله عليه في كشف الحق من ان الكلام النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات
كونه صادقا في الحروف والاصوات اما ما اجاب به عنه الطالب المتعصب فضل بن روزبهان من ان كلام العلامة باطل فان من قال
امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعاني النفسانية وهو ايضا نقص [illegible]
ويعلم عدله الا قد عرفت ان هؤلاء العلماء الاعلام من الاشاعرة الذين هم كائمة هذا الناصبي [illegible] ما اورد العلامة
على الاشاعرة والعجب من هذا الناصبي فانه قال قبيل هذا الكلام فقالوا لزوم الكذب ان الصدق والكذب صفتان [illegible]
الذي يتلفظ به لا للمعاني المركوزة في النفس المعقولة بعد هذا المبحث ولا امر لنا الذي تمسكت الاشاعرة به على امتناع

تعالى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا
جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل بانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه
على ما هو عليه ورد صاحب المواقف على هذا بانه انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه قديم اما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا
دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز [illegible] والصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها انتهى كلامه مع
عبارات الشرح ولا يخفى ان الاشكال في محله انما ثبت لنا فيه الامر الثالث الذي ذكرنا في اثبات امتناع الكذب في كلامه تعالى بحسب
مسلكنا وهذا على مسلكهم لا يتم لان تصديق الكاذب مجرد فعل ليس بقبيح عند الاشاعرة لانك عرفت انهم يقولون به
اما قولهم انه لم يجر عادته تعالى بتصديق الكاذب فمردود اما اولا فلان عدم جريان العادة به غير معلوم اذ يحتمل حينئذ ان بعض الانبياء
السابقين لم يكونوا انبياء بحسب نفس الامر انما حكم الناس بنبوتهم بمجرد ظهور خرق العادة عنهم وهذا الظهور انما كان من قبيل
تصديق الكاذب واما ثانيا فلان الاستمرار والدوام على طبق العادة ليس بواجب على الله تعالى عندهم وسيجيء ان شاء الله تعالى في هذا
الكتاب مزيد توضيح لذلك اعلم ان هذه الصفات التي تلونا عليك من القدرة والعلم والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام هي الصفات
السبعة الثبوتية المشهورة والمتفق عليها بين اهل الاسلام وههنا صفات اخر وقد اختلف الاشاعرة فيها فبعضهم قال انه ليست وراء
الصفات السبعة صفة اخرى متمسكا بانه لا دليل عليه فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه فان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدمه
راسا سلمنا ذلك لكن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول كانتفاء العالم الذي هو الدليل على الصانع فانه لا يدل على انتفاء
الصانع ولا يستلزمه فتامل وبانا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها بتفسير
العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزه عن النقائص وهما لا
يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادراك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا يتم انه لا طريق
ما ذكرتم الا ليس للشرع طريقا فيها او طريقا مستقيما بالجملة انا لا نمنع ان يكون هنا صفات اخر للواجب تعالى بحسب لا يكون للعقول
البشرية اليها سبيل وان لم تكن معلومة للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلم فان معرفتهم للواجب تعالى لحسب كسبه [illegible] اياه
[illegible] فسلنا بكلمين [illegible] الصفات معلق بالعقل والنقل لكنا اذ تصفحنا ما وجدنا صفة الا وهي راجعة الى صفة من
الصفات الثبوتية او هي ليست بصفة حقيقة كما سيتضح وقال ابو الحسن الاشعري بصفات زائدة اخرى مع الصفات السبعة فاثبت
البقاء وتبعه [illegible] من القائلين بوجود الواجب تعالى [illegible] كونه تعالى باقيا [illegible] لانه مقتضى وجوب وجوده تعالى والكتا

والسنة مملوتان الاختلاف فيه من حيث فيه انه هل هو صفة على حدة مغايرة للوجود في الزمان الثاني ام هو عين الوجود
وظني ان النزاع لنا فيه قليل الجدوى فانه صار من ضروريات مذهبنا ان صفات الواجب تعالى عين كما سيتضح ان شاء الله تعالى
فالبقاء سواء كان عين الوجود او غيره عين ذاته تعالى نعم اليهم هنا هو ان تضعف مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة صفة
البقاء على ذات الواجب تعالى فاقول متمسك الشيخ الاشعري واتباعه على ما صرح به القوشجي ان الواجب تعالى باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كالعالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق بدونه كما في آن الحدوث ويرد عليه اولا انا لا نسلم وجوب قيام مبدأ خارجي
بذات ما صدق عليه المشتق كما عرفت في مبحث كونه تعالى متكلما فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى باقيا ببقاء هو نفس ذاته
وثانيا ان المعقول من البقاء استمرار الوجود لا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وقد اشعرنا
فيما سبق في تضاعيف المقدمة السابعة ان الوجود ليس زائدا على ذاته تعالى بل الاشاعرة قالوا وجودات الاشياء
نفس ماهياتها كما عرفت اما ما قال من ان البقاء زائد على الوجود بدليل تحقق الوجود بدونه كما في آن الحدوث
فهو منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ومع ان الشيخ الاشعري معترف بان الحدوث ليس
امرا زائدا عليه كما صرح به شارح المواقف وليلا يلزم التسلسل وحله ان البقاء وجود مخصوص فانه مستمر كما ان الحدوث
ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم اما متمسكا في باب عدم زيادة صفة البقاء على ذاته تعالى خصوصا مع ما ستتضح
ان شاء الله تعالى من عدم زيادة صفة من الصفات الحقيقية على ذاته تعالى عموما وجوه الاول انه لو كان البقاء زائدا لكان
له البقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا اذ كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله فح
يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة واجيب عنه بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجوب الوجوب
وامكان الامكان ودفعه شارح المواقف بان ما ذكر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر والقوشجي بانه ح يجوز ان يكون البا
تعالى باقيا ببقاء هو نفسه قال حامي المذهب لا نا السيد نور الله الشوشتري في احقاق الحق بيننا وبين الاشاعرة
جوابه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته
جاز ان يكون بقاءه تعالى ايضا كذلك فاهدم ما استدل شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى
البقاء والثاني ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفسه لزم انه لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود بالذات ضرورة

ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كما قيل كان اللزوم اظهر لانه يؤول
الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واجاب عنه فضل بن روزبهان الناصبي بان الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مدفوع
لا يتوجه فان الواجب عبارة عن شيء يكون بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما عداه ممتنع العدم وهكذا الممتنع والممكن
كما يظهر من تقسيمهم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع وليلا يلزم اندراج بعض افراد احد القسمين في الآخر الاخرى انه
يصدق على المعلول بالنظر الى علته التامة انه واجب مع انه لم يكن بالنظر الى ذاته واجبا واجاب السيد الشوشتري بانه مكابرة
على المقدمة الكلية البديهية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى غير الذي لم يكن من ذاته
يوجب الامكان يقتضي ان الواجب لو احتاج الى شيء من السماء والارضيات ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه
لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى انتهى فان قيل يجوز ان يكون بقاء البقاء امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد
الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها قلنا هذا سفسطة ظاهر البطلان فانه بمنزلة ان يقال ان الجسم قد يكون ابيض
مفرقا للبصر ببياض معدوم في الخارج على انا نقول فح يجوز ان يكون بقاء الواجب اعتباريا وان لم يكن بقاء الحوادث كذلك
وايضا الترمتم بان البقاء باق ببقاء هو نفس البقاء فلم لا تقولون بان الواجب باق بلا بقاء هل هذا الا حماقة وجهالة والثالث
ان الذات لو كانت باقية ببقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائها عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر
بل اتفق تحققهما معا لزم تعدد الواجب لان كلا منهما مع الزوم بين الذات والبقاء مستغن عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء
لا فتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عما سواه واجب قطعا مع ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان
الصفة الى الذات ضروري فاندفع ما قال شارح المواقف من انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فان مداره
على تجويز كون البقاء مستغنيا عن الذات والرابع انه لو كان صفة زائدة لزم ان يكون باقيا الوجود وجوده تعالى والباقي
لا يكون باقيا الا ببقاء زائد كما عرفت من مسلكهم فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل عندهم الرابع ان البقاء لو قام
بالذات لزم تكثرة واجاب فضل بن روزبهان من ان الصفات الزائدة ليست غيره مطلقا كلية منع بما دفعه
السيد نور الله الشوشتري رحمة الله عليه من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هي بحسب اصطلاحهم لا يفيد عدم التغاير

في نفس الامر فلا يفيد اصلا ولقد اشبه قولهم الصفات ليست عين الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حمارة في قافلة وكان
ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قالوا والله انك كنت تقول ان حماري كان ذكرا وهذه انثى
قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا ومنها القدم وقد عرفت انه من لوازم وجوب الوجود ولذا لم يختلف فيه احد
من اهل الاسلام وكل من قال بوجوب الواجب قال انه تعالى قديم لكن محل النظر انه هل هو تعالى قديم بنفسه لا بقدم زايد على ذاته او هو قديم بقدم زايد
فالجمهور متفقون على الاول وابن سعيد من الاشاعرة قال بالثاني ومستمسكهم ان القدم قد يطلق على المتكرر بالوجود اذا تطاول عليه الامد منه كما في
قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم يوصف بهذا القدم في اول زمان وجوده ما حد بعد [illegible] القدم بعدما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم
الذي هو القدم بلا نهاية لانه لا يتجدد مدة مطاولة وهذا باطل لما عرفت في صفات ابطال زيادة البقاء على الذات والعجب من [illegible] الاشعري واتباعه
فانهم احالوا عينية الصفات معللين بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له وهذا التشنيع والتمثيل جار فيما نحن فيه فكيف لم
يوافقون جميعا اهل نحلتهم ابن سعيد الاشعري مع جريان دليلهم في القدم ايضا وكيف هنا يجوزون اطلاق المشتق بدون قيام المبدا ومنها
الاستواء فانه تعالى وصف به نفسه في قوله تعالى الرحمان على العرش استوى قال صاحب المواقف اختلف الاصحاب فيه فقال
الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف
ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطاير اي استولينا لا يقال الاستواء
بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب في المقاومة وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار وعن الثاني
بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى انتهى اقول على هذا القول لا نحتاج الى التقدير في قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى ويؤيد هذا القول ما في البحار عن المجالس باسناده عن ابي الحسن موسى عليه السلم وسئل عن معنى قول الله
على العرش استوى فقال استولى على مادق وجل وما في التوحيد في حديث طويل سال الزنديق عن معنى قوله الرحمن
على العرش استوى قال ابو عبد الله عليه السلم وكذلك هو مستول على العرش الى اخره ويظهر من الكشاف ان الاستيلاء
ليس المعنى الحقيقي للاستواء بل المراد من لفظ الاستواء انما هو بحسب المجاز فانه قال لما كان الاستواء على العرش وهو
سرير الملك لا يحصل الا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على السرير يريدون ملكه وان لم يقعد
على السرير البتة وانما عبروا عن حصول الملك بذلك لانه اصرح واقوى في الدلالة من ان يقال فلان ملك ونحوه
قولك يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى انه جواد او بخيل لا فرق بين العبارتين الا فيما قلت حتى ان من لم يبسط

يده قط بالنوال او لم يكن له يد راسا وهو جواد قيل فيه يده مبسوطة لانه لا فرق عندهم بينه وبين قولهم جواد انتهى
بقي هنا شيء وهو ان لفظ ثم يدل على حدوث الاستيلاء والحال انه تعالى مستول دايما ولذا قال ابن بابويه ان المراد من الاستواء
هو رفع العرش مستوليا فكانه ضمن معنى الرفع ويمكن ان يقال ان الاستيلاء على الشيء فرع وجود الشيء فلا باس في حدوثه
والله يعلم وبعضهم قال الاستواء هاهنا بمعنى قصد الشيء والاقبال اليه وقد روي انه سئل ابو العباس احمد بن يحيى عن هذه
الاية فقال الاستواء الاقبال على الشيء ونحو هذا قال الفراء والزجاج في قوله عز وجل ثم استوى الى السماء فيعود الى صفة
الارادة قال صاحب المواقف هذا بعيد اذ ذلك [illegible] على انتهى ويمكن ان يصح بالتضمين كما لا يخفى والمعنى الاخر
للاستواء هاهنا [illegible] في النسبة وهذا هو الذي عليه كثير من الاخبار منها ما في التوحيد باسناده الى محمد بن مازن ان
ابا عبد الله عليه السلم سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شي فليس شي اقرب اليه
من شي وفي تفسير علي بن ابراهيم مثله وايضا في التوحيد باسناده عن عبد الرحمان بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله
عليه السلم عن قول الله عز وجل الرحمان على العرش استوى فقال استوى من كل شي فليس شي اقرب اليه من شي لم يبعد منه
بعيد ولم يقرب منه قريب استوى من كل شي وفي الكافي مثله سواء كان ايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم
انه سئل عن قول الله تعالى عز وجل الرحمن على العرش استوى قال استوى من كل شي فليس شي اقرب اليه من شي
وبهذا المعنى احاديث اخر يطول ذكرها الخ ينبغي ان تضمن معنى الاستيلاء او ما يلايمه في المعنى مع تعديته
بعلى بان يقال التقدير الرحمن استوت نسبته الى كل شي حال كونه مستوليا على العرش او متمكنا على العرش اذا اخذ
هذا الاستواء في باب الاستيلاء اي استيلاؤه مساو بالنسبة الى كل شي يكون حاصل معنى هذه الاخبار والاخبار
الدالة على ان المراد من استوائه على العرش الاستيلاء [illegible] كما لا يخفى والله يعلم وقيل منها الوجه قال
الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكل شي هالك الا وجهه اثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه وابو اسحاق الاسفرايني [illegible] السلف صفة زايدة وقال في قول اخر انه الوجود وهذا كله بالاعراض حقيق ولذا
دفعه صاحب المواقف مع كونه من المقلدين به بان الوجه وضع للجارحة ولا يجوز ارادته في حقه تعالى
ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز التجوز به عما يعقل [illegible]
[illegible] شي فيجب في امثال ذلك الرجوع الى حملة كتاب الله وهم اهل العصمة عن الخطاء ففي التوحيد وغيره باسناده

عن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر عليه السلم قول الله عز وجل كل شي هالك الا وجهه قال فيهلك كل شي ويبقى الوجه
ان الله عز وجل اعظم من ان يوصف بالوجه ولكن معناه كل شي هالك الا دينه والوجه الذي يوتي منه وفي
البصاير باسناده عن ابن المغيرة قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلم فساله رجل عن قول الله كل شي هالك الا وجهه
قال ما يقولون فيه قلت يقولون يهلك كل شي الا وجهه فقال يهلك كل شي الا وجهه الذي يوتى منه
ونحن وجه الله الذي يوتى منه وفي التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل
كل شي هالك الا وجهه قال من اتى الله بما امر به من طاعة محمد والايمة من بعده صلوات الله عليهم فهو الوجه
الذي لا يهلك ثم قرا من يطع الرسول فقد اطاع الله وبهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله عليه السلم
نحن وجه الله الذي لا يهلك وايضا في التوحيد باسناده قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله
عز وجل كل شي هالك الا وجهه قال كل شي هالك الا من اخذ طريق الحق وايضا في التوحيد باسناده عن خثيمة
قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل كل شي هالك الا وجهه قال دينه وكان رسول الله
صلى الله عليه واله وامير المومنين عليه السلم دين الله ووجهه وعينه في عباده ولسانه الذي ينطق به
ويده على خلقه ونحن وجه الله قال السيد المرتضى عليه الرحمة ان سال سايل عن معنى قوله تعالى كل شي هالك
الا وجهه وقوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله على وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وما شا
كل ذلك من اي القران المتضمنة لذكر الوجه الجواب قلنا الوجه ينقسم في اللغة العربية الى اقسام ثم ذكر
معاني عديدة للوجه واستشهد على كل واحد منها بالابيات من الاشعار العربية القديمة ثم قال ووجه الشي
نفسه وذاته قال احمد بن حنبل ~ ونحن حجزنا الحي قران يطعنه فافعلت منها وجه عند منهدا ارقلته
ونجاه ومنه قولهم انما افعل ذلك لوجهك ويدل ايضا على ان الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى وجوه يومئذ
ناظرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية
لان جميع ما اضيف الى الوجوه من ظاهر الاي من النظر والظن والرضا لا يصح اضافته على الحقيقة
الا الى الذات وانما يضاف الى الجملة فمعنى قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اي كل شي هالك الا اياه وكذلك قوله
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لما كان اسمه غيره ويمكن في قوله تعالى كل شي هالك

الا وجهه وجه اخر قد روي عن بعض المتقدمين وهو ان يكون المراد بالوجه ما يقصد به الى الله تعالى ويتوجه به نحو
القربة اليه جلت عظمته فنقول لا تشرك بالله ولا تدع الها اخر فان كل فعل يتقرب به الى غيره ويقصد به سواه فهو هالك
باطل وكيف يجوز للمشبهة حمل هذه الاية والتي قبلها على الظاهر اوليس ذلك يوجب ان الله تعالى يفنى ويبقى وجهه
وهذا كفر وجهل من قائله فاما قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله وقوله تعالى والابتغاء وجه ربه الاعلى وقوله وما اتيتم
من زكوة تريدون وجه الله محمول على ان هذه الافعال مفعولة له ومقصود بها ثوابه والقربة اليه والزلفة عنده
فاما قوله تعالى واينما تولوا فثم وجه الله فيحتمل ان يريد به فثم الله لا على معنى الحلول ولكن على معنى التدبير والعلم
ويحتمل ايضا ان يراد به فثم رضا الله وثوابه والقربة اليه ويحتمل ان يكون المراد بالوجه الجهة ويكون الاضافة بمعنى الملك
والخلق والانشاء والاحداث لانه عز وجل قال ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله اي ان الجهات
كلها لله وتحت ملكه وكل هذا واضح بين بحمد الله تعالى وقال مولانا المجلسي رحمة الله عليه ذكر المفسرون فيه
وجهين احدهما ان المراد به الا ذاته كما يقال وجه هذا الامر اي حقيقته وثانيهما ان المعنى ما اريد به وجه الله
من العمل واختلف على الاول في الهلاك هل هو الانعدام حقيقة او انه لامكانه في معرض الفناء والعدم
وعلى ما ورد في تلك الاخبار يكون المراد بالوجه الجهة كما هو اصل اللغة فيمكن ان يراد به دين الله اذ به يتوسل
الى الله ويتوجه الى رضوانه او ايمة الدين فانهم جهة الله وبهم يتوجه الى الله ورضوانه ومن اراد طاعة الله يتوجه
اليهم واتضح من هذا ان الوجه ليس من الصفات الثبوتية كما زعمت طائفة من الاشاعرة قيل ومنها اليد قال
الله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت ابو الحسن الاشعري صفتين ثبوتيتين
زايدتين على الذات وساير الصفات لكن لا بمعنى جارحتين ودفعه صاحب المواقف بانه موضوع الجارحة
وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول انتهى والاكثرون على انه مجاز على القدرة فانه شايع وخلقته
بيدي اي بقدرتي كاملة من غير توسط اب وام وتخصيص خلق ادم بذلك تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى
نفسه وكما خص المومنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ان هذا هو الصحيح لما روي
محمد بن بابويه في التوحيد باسناده عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليه السلم فقلت قول الله عز وجل
يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فقال اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال قال واذكر عبدنا داود ذا الايد

تاويل السيد

وقال والسماء بنيناها بايد اي بقوة وقال وايدهم بروح منه اي قواهم ويقال لفلان عندي ايادٍ كثيرة اي فواضل
واحسان وله عندي يد بيضاء اي نعمة وايضا باسناده عن محمد بن عبيدة قال سالت الرضا عليه السلم عن قول الله
عز وجل لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي قال يعني بقدرتي وقوتي وقال بعضهم ان المراد من اليد النعمة
وهذا ايضا صحيح نظرا الى الحديث المسطور والى ما نبه لكن بشرط ان يوقف على خلقت قال ابن بابويه سمعت
بعض مشايخ الشيعة بنيسابور يذكر في هذه الآية ان الائمة عليهم السلم كانوا يقفون على قوله ما منعك ان تسجد
لما خلقت ثم يبتدئون بقوله عز وجل بيدي استكبرت ام كنت من العالين قال وهذا مثل قول القائل بسيفي
تقاتلني وبرمحي تطاعنني كانه يقول عز وجل بنعمتي قويت على الاستكبار والعصيان وقال السيد المرتضى
رحمة الله عليه في الدرر والغرر ان سأل سائل عن قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي الآية فقال
كيف اضاف الى نفسه اليد وهو ممن يتعالى عن الجوارح الجواب قلنا في هذه الآية وجوه الاول ان يكون قوله تعالى
لما خلقت بيدي جاريا مجرى لما خلقت انا وذلك مشهور في لغة العرب يقول احدهم هذا ما كسبت يداك وما جرت عليك
يداك فاذا ارادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه لاهل هذا الضرب من الكلام فيقولون فلان لا تمشي قدمه ولا
ينطق لسانه ولا تكتب يده وكذلك في الاثبات ولا يكون للفعل رجوع الى الجوارح في الحقيقة بل القائل فيه
النفي عن الفاعل الثاني ان يكون معنى اليد ههنا النعمة ولا اشكال في ان ذلك محتمل لان لفظة اليد النعمة فاما
الوجه في تثنيتهما فقد قيل فيه ان المراد نعمة الدنيا ونعمة الاخرة فكانه تعالى قال ما منعك ان تسجد لما خلقت
لنعمتي واراد بالباء اللام والثالث ان يكون معنى اليد ههنا القدرة وذلك ايضا معروف محتمل لان هذا اللفظ
يقول القائل ما لي بهذا الامر يد ... ما يجري مجرى ذلك والمعنى انني لا اقدر عليه ولا اطيقه وليس المراد به
اثبات قدرته على الحقيقة بل اثبات كون القادر قادرا ونفي كونه قادرا فكانه تعالى قال ما منعك
ان تسجد لما خلقت وانا قادر على خلقه فعبر عن كونه قادرا بلفظ اليد هو في معنى القدرة وكل ذلك واضح
في تأويل الآية وقال مولانا المجلسي يشير الى الحديث المسطور ما ورد في الخبر الظاهر ما مر في تفسير هذه الآية ويمكن
ان يقال في توجيه التثنية انها لبيان ان في خلقه كمال القدرة او ان له روحا وبدنا احدهما من عالم الخلق والآخر
من عالم الامر او لانه مصدر الافعال الملكية ومنشأ الافعال البهيمية والثانية كانها اثر الشمال وكلتاهما يمين

واما حمل اليد على القدرة فهو شايع في كلام العرب يقول ما لي بهذا الامر يد اي قوة وطاقة وقال تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح وقد ذكر في الآية وجوه اخر احدها ان اليد عبارة عن النعمة يقال ايادي فلان في حق فلان ظاهرة
والمراد من اليدين النعم الظاهرة والباطنة او نعم الدين والدنيا وثانيها ان المراد خلقته بنفسي من غير توسط كاتب
وام وثالثها انه كناية عن غاية الاهتمام بخلقه فان السلطان العظيم لا يعمل شيئا بيديه الا اذا كانت غاية عنايته
مصروفة الى ذلك العمل انتهى قيل ومنها العين قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال الاشعري
تارة انها صفة زائدة وتارة انها البصر وهذا مردود فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها
يوجب الاجمال فيجب المصير الى كلام اهل العصمة عليهم السلام في التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم قال
قال امير المؤمنين عليه السلم انا علم الله وانا قلب الله الواعي ولسان الله الناطق وعين الله وجنب الله وانا يد الله
قال محمد بن بابويه بعد ذكر هذا الحديث فيه قال مصنف هذا الكتاب رضي الله عنه معنى قوله عليه السلم وانا قلب الله
الواعي اي انا قلب الله الذي جعله الله وعاء لعلمه وقلبه الى طاعته وهو قلب مخلوق لله عز وجل كما هو
عبد الله عز وجل ويقال قلب الله كما يقال عبد الله وبيت الله وجنة الله ونار الله واما قوله عين الله فانه يعني
عني الحافظ لدين الله وقد قال الله عز وجل تجري باعيننا اي بحفظنا وكذلك قوله عز وجل ولتصنع على عيني
معناه على حفظي وايضا في التوحيد باسناده عن محمد بن ... عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله
عز وجل خلقنا خلقهم من نوره ورحمة من رحمته لرحمته فهم عين الله الناظرة واذنه السامعة ولسانه الناطق
في خلقه باذنه وامناؤه على ما انزل من عذر او نذر او حجة فبهم يمحو السيئات وبهم يدفع الظلم وبهم ينزل الرحمة
وبهم يحيي ميتا وبهم يميت حيا وبهم يبتلي خلقه وبهم يقضي في خلقه قضية قلت جعلت فداك من هؤلاء
قال الاوصياء قيل ومنها جنب الله قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فقيل
صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما مرت كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق
وقيل اراد الجناب يقال لازم جنبه اي جنابه وحرمه والصحيح ان المراد منه هم الائمة عليهم السلم في كتاب التوحيد
باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم في خطبة انا الهادي وانا المهتدي
وانا ابو اليتامى والمساكين وزوج الارامل وانا ملجأ كل ضعيف ومأمن كل خائف وانا قائد المؤمنين الى الجنة

وانا حبل الله المتين وانا عروة الله الوثقى وكلمة التقوى وانا عين الله ولسانه الصادق ويده وانا جنب الله الذي يقول ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا باب حطة من عرفني وعرف حقي فقد عرف ربه لاني وصي نبيه في ارضه وحجته على خلقه لا ينكر هذا الا راد على الله ورسوله

وفي الكافي باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام في قول الله عز وجل يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله قال جنب الله امير المؤمنين عليه السلام وكذلك ما كان بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهي الامر الى اخرهم وفي تفسير علي بن ابراهيم قال الصادق عليه السلام نحن جنب الله وفي كتاب الاحتجاج للطبرسي عن امير المؤمنين حديث طويل وفيه فهذا دخل ذكره في التبيان واثبات الحجة بقوله في اصفيائه واوليائه عليهم السلام ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله تعريفا للخليفة قربهم الا ترى انك تقول فلان الى جنب فلان اذا اردت ان تصف قربه انما جعل الله تبارك وتعالى في كتابه هذه الرموز التي لا يعلمها غيره وغير انبيائه وحججه في ارضه لعلمه ما يحدثه في كتابه المبدلون من اسقاط اسماء حججه منه وتلبيسهم ذلك على الامة ليعينوا على باطلهم فاثبت فيه الرموز واعمى قلوبهم وابصارهم لما عليهم في تركها وترك غيرها من الخطاب الدال على ما احدثوه فيه وفي مجمع البيان وروى العياشي بالاسناد عن ابي الجارود عن ابي جعفر عليهما السلام انه قال نحن جنب الله وامثال ذلك كثير قال الصدوق رحمه الله الجنب الطاعة في لغة العرب يقال هذا صغير في جنب الله اي في طاعة الله عز وجل فمعنى قول امير المؤمنين انا جنب الله اي انا الذي ولايتي طاعة الله قال الله عز وجل ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله اي في طاعة الله عز وجل وقال مولانا المجلسي روي عن الباقر انه قال معنى جنب الله انه ليس شيء اقرب الى الله من رسوله ولا اقرب الى رسوله من وصيه فهو في القرب كالجنب قد بين الله تعالى ذلك في كتابه بقوله ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله يعني في ولاية اوليائه وقال الطبرسي رحمة الله عليه الجنب القرب اي يا حسرتا على ما فرطت في قرب الله وجواره فلان في جنب فلان اي في قربه وجواره ومنه قوله تعالى والصاحب بالجنب وهو الرفيق في السفر وهو الذي يصحب الانسان بان يحصل بجنبه لكونه رفيقه قريبا منه ملاصقا له انتهى وقيل منها اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه والحق ان المراد منه القدرة كما ورد

في حديث رواه الصدوق في التوحيد عن الصادق ان اليمين اليد واليد القدرة والقوة عز وجل والسموات مطويات بيمينه اي بقدرته وقوته سبحانه وتعالى عما يشركون وقد ورد في رواية روى الصدوق رحمة الله عليه هكذا اليقطني قال سالت ابا الحسن علي بن محمد العسكري عليهما السلام عن قول الله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فقال ذلك تعيير الله تبارك وتعالى لمن شبهه بخلقه الا ترى انه قال وما قدروا الله حق قدره ومعناه اذ قالوا ان الارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه كما قال عز وجل وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء ثم نزه عز وجل نفسه عن القبضة واليمين فقال سبحانه وتعالى عما يشركون قال مولانا المجلسي هذا وجه حسن لم يتعرض له المفسرون وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره متصل بقوله والارض جميعا فيكون على تاويله القول مقدرا اي ما عظموا الله حق تعظيمه وقد قالوا ان الارض جميعا ويؤيده ان العامة رووا ان يهوديا اتى النبي صلى الله عليه واله وذكر نحوا من ذلك فضحك صلى الله عليه واله وقال مولانا الطبرسي رحمه الله القبضة في اللغة ما قبضت عليه بجميع كفك اخبر الله سبحانه عن كمال قدرته فذكر ان الارض كلها مع عظمها في مقدوره كالشيء الذي يقبض عليه القابض بكفه فيكون في قبضته وهذا تفهيم لنا على عادة التخاطب فيما بيننا لانه تقول هذا في قبضة فلان وفي يد فلان اذا هان عليه التصرف فيه وان لم يقبض عليه وكذا قوله والسموات مطويات بيمينه اي يطويها بقدرته كما يطوي احد من الشيء المقدور له طيه بيمينه وذكر اليمين للمبالغة في الاقتدار والتحقيق للملك كما قال او ما ملكت ايمانكم اي ما كانت تحت قدرتكم اذ ليس الملك يختص باليمين دون الشمال وساير الجسد وقيل معناه انها محفوظات مصونات بقوته واليمين القوة قيل منها الاصبع قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء والحق فيه ما افاده سيدنا علم الهدى السيد المرتضى رحمة الله عليه في كتابه الغرر ونحن ننقل بعض عبارته قال ان سال سائل عن الخبر المروي عن عبد الله بن عمر انه قال سمعت النبي صلى الله عليه واله ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء ثم يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله عند ذلك اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا الى طاعتك وعما رويه انس قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ما من قلب ادمي الا هو بين اصبعين من

اصابع الله فاذا شاء ان يثبته ثبته وان شاء يقلبه قلبه وعما يرويه ابن حوشب قال قلت لام سلمه زوجة النبي
صلى الله عليه واله ما اكثر دعاء النبي صلى الله عليه واله قالت كان اكثر دعائه يا مقلب القلوب ثبت قلبي على
دينك قالت قلت يا رسول الله ما اكثر دعائك يا مقلب القلوب فقال يا ام سلمه ليس من ادمي الا وقلبه
بين اصبعين من اصابع الله ما شاء اقام وما شاء ازاغ فقال ما تاويل هذه الاخبار على ما يطابق التوحيد وينفي
التشبيه اوليس من مذهبكم ان الاخبار التي يخالف ظاهرها الاصول ولا يطابق العقول لا يجب ردها والقطع
على كذب راويها الا بعد ان لا يكون لها في اللغه مخرج ولا تاويل وان كان لها ذلك فباستكراه وتعسف ولستم
ممن يقول بما في هذه الاخبار فما تاويلها قلنا الجواب ان الذي يعول عليه من يتكلم في تاويل هذه الاخبار
هو ان يقول الاصبع في كلام العرب وان كانت الجارحة المخصوصة فهي ايضا الاثر الحسن يقال لفلان على ماله
واهله اصبع حسنة اي قيام واثر حسن قال الراعي يصف راعيا حسن القيام على ابله ضعيف العصا
بادي العروق ترى له عليها اذا ما اجدب الناس اصبعا وقال لبيد بن ربيعه من يبسط الله عليه
اصبعا بالخير والشر باي اولعا يملا له منه ذنوبا مترعا واستشهد بنحو ذلك باشعار اخر قال والاصبع
في كل ما اوردناه المراد به الاثر الحسن والنعمة فيكون المعنى ما من ادمي الا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين
فان قيل هذا قد ذكرتموه كما حكيتم الا انه لم يفصل ما النعمتان وما وجه التشبيه ههنا ونعم الله على عباده كثيرة
لا تحصى قلنا يحتمل ان يكون الوجه نعم الدنيا ونعم الاخرة وثنيهما لانهما كالجنسين والنوعين وان كان كل قبيل
منهما في نفسه ذا عدد كثير لان الله تعالى قد انعم على عباده بان عرفهم بادلته وبراهينه ما انعم به عليهم
من نعم الدنيا ونعم الاخرة وعرفهم ما لهم في الاعتراف بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب الجزيل فانتبا
في نعم الطائفتين ويمكن ان يكون الوجه في تسميتهم للاثر الحسن بالاصبع هو من حيث يشار اليه بالاصبع اعجابا
به وتنبيها عليه وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبما له به علقة ثم قال بعد فصل وفي هذا
وجه اخر هو اوضح مما ذكرناه واشبه بمذهب العرب في مذاهب كلامها وتصرف كنايتها وهو ان يكون المعنى
في ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جلت عظمته ودخولها
تحت قدرته الا ترى انهم يقولون هذا الشيء في خنصري وفي اصبعي وفي يدي وقبضتي كل ذلك اذا ارادوا تسهله وتيسره وارتفاع

المشقة

المشقة فيه والمؤنة وعلى هذا المعنى يتاول المحققون قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة وقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه فكانه عليه السلم لما اراد المبالغة في وصفه تعالى بالقدرة على تقليب القلوب
وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولا يتمكن فيه فقال انها بين اصبعين من اصابعه
كناية عن هذا المعنى اختصار اللفظ الطويل وجريا على مذهب العرب في اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا
اللفظ وهذا الوجه يجب ان يكون مقدما على الوجه الاول ومتقدما لانه واضح جلي ويمكن ان يكون في الخبر وجه
اخر على تسليم ما يقترحه المخالفون من ان الاصبعين هما المخلوقتان من اللحم والدم استظهارا في الحجة واقامتها
على كل وجه وهو انه لا ينكر ان يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الاصبعين يحركه الله تعالى
بهما ويقلبه بالفعل فيهما ويكون وجه تسميتهما بالاصابع من حيث كانا على شكلهما والوجه في اضافتهما
الى الله تعالى وان كان جميع افعاله يضاف اليه بمعنى الملك والقدرة انه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما
منفردين عما جاورهما غيره تعالى فقيل انهما اصبعان له من حيث اختص بالفعل فيهما على هذا الوجه لان غيره انما
يقدر على تحريك القلب بما هو مجاور للقلب من الاعضاء بتحريك جملة الجسم ولا يقدر على تحريكه وتصريفه منفردا
عما يجاوره غيره تعالى فمن اين للمبطلين المتاولين هذه الاخبار على اهوائهم وضعيف ارائهم ان الاصابع ههنا
اذا كانت الجوارح انها جوارح الله تعالى وما هذا الوجه الذي ذكرناه ببعيد وعلى المتاول ان يورد كل ما يحتمله
الكلام مما لا يدفعه حجة وان ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعلم
ان امثال تلك المذكورات كثيرا من الاحاديث التي توهم انها من الصفات الثبوتية وهي اما ان تؤول او راجعة الى الصفات
المتقدمة وهذا ككونه تعالى ذا حجاب قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال الله تعالى ما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب روى محمد بن بابويه باسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سالت الرضا
علي بن موسى عليه السلم عن قول الله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان
يحل فيه فيحجب عنه فيه عباده ولكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون قال السيد المرتضى علم الهدى
ان سال سائل عن قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الاية اوليس ظاهر هذا الكلام
يقتضي جواز الحجاب عليه وانتم تمنعون من ذلك الجواب قلنا ليس في الاية اكثر من ذكر الحجاب وليس فيها

انه حجاب لله تعالى ولمحل كلامه اولمن يكلمه واذا لم يكن في الظاهر شي من ذلك جاز الصرف الى غيره عز وجل مما
يجوز ان يكون محجوبا فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله او من وراء حجاب انه يفعل كلاما في جسم محتجب عن المتكلم غير
معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع المخاطب الكلام ولا يعرف محله على طريق التفصيل فيقال على هذا هو مكلم من وراء
حجاب وروي عن مجاهد في قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا قال هو داود عليه السلم اوحي في صدره
فزبر الزبور او من وراء حجاب وهو موسى عليه السلم [illegible] محمد صلى الله عليه واله وسلم فاما ابو علي الجبائي فانه ذكر
ان المراد بالاية وما كان لبشر ان يكلمه الله الا مثل ما يكلم به عباده من الامر بطاعته والنهي لهم عن معاصيه وتنبيهه
اياهم على جهة من جهة الخاطر او المنام او ما اشبه ذلك على سبيل الوحي قال وانما سمى الله تعالى ذلك وحيا لانه
خاطر وتنبيه وليس هو كلام على سبيل الافصاح كما يفصح الرجل منا لصاحبه اذا خاطبه والوحي في اللغة انما هو
ما جرى مجرى الايماء والتنبيه على شي من غير ان يفصح به فهذا هو معنى ما ذكره الله تعالى في الاية قال واعنى بقوله
او من وراء حجاب اي يحجب ذلك الكلام عن جميع خلقه الا من يريد ان يكلمه به نحو كلامه لموسى عليه السلم لانه
حجب ذلك عن جميع الخلق الا موسى وحده في كلامه اياه اولا فاما كلامه اياه في المرة الثانية فانه انما اسمع ذلك
موسى عليه السلم والسبعين الذين كانوا معه وحجبه عن جميع الخلق سواهم فهذا هو معنى قوله عز وجل او من وراء
حجاب لان الكلام هو الذي كان محجوبا عن الناس وقد يقال انه تعالى حجب عنهم موضع الكلام الذي اقام الكلام فيه
فلم يكونوا يدرون من اين يسمعونه لان الكلام عرض لا يقوم الا في جسم ولا يجوز ان يكون اراد تعالى بقوله او من وراء
حجاب ان الله كان من وراء حجاب يكلم عباده لان الحجاب لا يجوز الا على الاجسام المحدودة ثم قال السيد وهذا الذي
ذكره ابو علي ايضا سديد والكلام محتمل لما ذكره ويمكن في الاية وجه اخر وهو ان المراد بالحجاب البعد والخفاء
ونفي الظهور وقد يستعمل العرب لفظ الحجاب فيما ذكرناه ثم استشهد ببعض محاوراتهم وقال فيكون معنى
الاية انه تعالى لا يكلم البشر الا وحيا بان يخطر في قلوبهم او بان ينصب لهم ادلة تدلهم على ما يريده او يكرهه
منهم فيكون من حيث نصبها للدلالة على ذلك والارشاد اليه مخاطبا ومكلما للعباد بما يدل عليه وجعل
تعالى هذا الخطاب من وراء حجاب من حيث لم يكن مسموعا كما يسمع الخاطر قول الرسول ولا نراه لكل معلوما
من ادركه كما ان قول الرسول المؤيد عنه من الملائكة بهذه الصفة فصار الحجاب ههنا كناية عن الخفاء

وعبارة عما يدل عليه الدلالة وليس لاحد ان يقول ان الذي يدل عليه الاجسام ليس هو من صفاته تعالى واحواله
ومراده ولا يقال انه نعم متكلم لنا به وذلك انه غير ممتنع على سبيل التجوز ان يقال فيما يدل عليه الدليل الذي نصبه الله
تعالى ليدل على مراده ويرشد اليه انه متكلم لنا ومخاطب لنا ولهذا يمتنع المسلمون من ان يقول انه تعالى خاطبنا بما
دلت عليه الادلة العقلية وامرنا بعبادته واجتناب ما كرهه منا وفعل ما اراده وهكذا يقولون فيمن فعل
فلا يدل على امر من الامور قد خاطبنا فلان بما فعل كذا وكذا قال لنا وامرنا وزجرنا وما اشبه ذلك من الالفاظ
التي يجرونها على الكلام الحقيقي والاستعمال هنا الكثير واظهر من ان نورد امثاله ونظائره انتهى وكمجيء الله تعالى في قوله وجاء
ربك والملك صفا صفا روى الصدوق باسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سألت الرضا علي بن موسى
عليهما السلم عن قول الله عز وجل وجاء ربك والملك صفا صفا فقال ان الله عز وجل لا يوصف بالمجيء و
الذهاب تعالى عن الانتقال انما يعني بذلك وجاء امر ربك والملك صفا صفا قال مولانا الطبرسي رحمه الله وجاء
ربك قضاؤه ومحاسبته عن الحسن والجبائي وقيل جاء امره الذي لا امر معه بخلاف حال الدنيا عن ابن مسلم
وقيل جاء جلائل اياته فجعل مجيئها مجيئه تفخيما لامرها وقال بعض المحققين المعنى وجاء ظهور ربك لضرورة المعرفة
به لان ظهوره بالمعرفة بالشي يقوم مقام ظهوره ورؤيته لما صارت المعارف بالله في ذلك اليوم ضرورية صار ذلك
كظهوره وتجليه للخلق فقيل وجاء ربك اي زالت الشبهة وارتفع الشك كما يرتفع عند مجيء الشي الذي كان يشك
فيه جل وتقدس من المجيء والذهاب لقيام البراهين القاهرة والدلائل الباهرة على انه سبحانه ليس بجسم وكاتيانه
تعالى في قوله تعالى جل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة روى الصدوق باسناده عن علي بن فضال
عن ابيه عن الرضا علي بن موسى عليهما السلم قال سألته عن قول الله عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام والملائكة قال يقول هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام وهكذا نزلت قال
مولانا الطبرسي هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام اي هل ينتظرون هؤلاء المكذبون بايات الله الا ان
ياتيهم امر الله او عذاب الله وما توعدهم به على معصيته في ستر من السحاب وقيل من قطع السحاب وهكذا يقال قتل الامير
فلانا وضربه واعطاه وان لم يتول شيئا من ذلك بنفسه بل فعل بامره فاسند اليه لامره به وقيل معناه ما ينتظرون
الا ان ياتيهم جلائل ايات الله غير انه ذكر نفسه تفخيما للايات كما يقال دخل الامير البلد ويراد بذلك جنده وقيل

وقد يقال اتى وجاء فيما لا يجوز عليه المجي والذهاب يقال اتاني وعيد فلان وكلام فلان ولا يراد به الاتيان وكونه

ذا ساق قال الله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود روى الصدوق باسناده عن ابي الحسن عليه السلم

في قوله عز وجل يوم يكشف فيقع المومنون سجدا وتدمج اصلاب المنافقين فلا يستطيعون السجود وايضا باسناده

عن ابي عبد الله عليه السلم في قوله عز وجل يوم يكشف عن ساق قال تبارك الجبار ثم اشار الى ساقه فكشفه

عنها الازار وقال يدعون الى السجود فلا يستطيعون الا فحم القوم ودخلتهم الهيبة وشخصت الابصار وبلغت

القلوب الحناجر خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون وقال محمد بن بابويه

رحمة الله عليه بعد ذكر هذا الحديث قوله عليه السلم تبارك الجبار واشار الى ساقه فكشف عنها الازار يعني به

تبارك الجبار ان يوصف بالساق الذي هذا صفته ثم روى باسناده عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم

قال سالته عن قول الله عز وجل يوم يكشف عن ساق قال كشف ازاره عن ساقه ويده الاخرى على راسه

فقال سبحان ربي الاعلى ثم قال ابن بابويه معنى قوله سبحان ربي الاعلى تنزيه الله تعالى ان يكون له ساق وقال

العلامة الزمخشري الكشف عن الساق والابداء عن الخدام مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع

والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب وابداء خدامهن عند ذلك قال حاتم اخو الحرب ان عضت به

الحرب عضها وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا وقال ابن الرقيات تذهل الشيخ عن بنيه وتبدي عن

خدام العقيلة العذراء فمعنى يوم يكشف عن ساق في معنى يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول

للاقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل انما هو مثل في البخل فاما من شبهه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان

والذي غره منه حديث ابن مسعود رض يكشف الرحمن عن ساقه فاما المومنون فيخرون سجدا واما المنافقون فيكون

ظهورهم طبقا طبقا كان فيها السفافيد ومعناه فيشتد امر الرحمن ويتفاقم هوله وهو الفزع الاكبر يوم القيمة ثم

كان من حق الساق بان يعرف على ماذهب اليه المشبهة لانها ساق مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن

انتهى وكونه تعالى مستهزيا ومخادعا وماكرا كما قال الله تعالى سخر الله منهم وقال الله يستهزي بهم وقال مكروا ومكرا

والله خير الماكرين وقال عز وجل يخادعون الله وهو خادعهم في التوحيد باسناده عن علي ابن فضال عن ابيه قال

وسالت الرضا علي ابن موسى عليه السلم سخر الله منهم وعن قوله الله يستهزئ بهم وعن قوله تعالى ومكروا ومكر الله

وعن قول عز وجل يخادعون الله وهو خادعهم فقال ان الله عز وجل لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع

ولكنه عز وجل يجازيهم جزاء السخرية والاستهزاء وجزاء المكر والخديعة تعالى الله عما يقول الظالمون قال العلامة الزمخشري

عند تفسير قوله تعالى يخادعون الله الاية الخدع ان يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه من قولهم ضب خادع

وخادع اذا امر الحارش يده على باب جحرة اوهمه اقباله عليه ثم خرج من باب اخر فان قلت كيف ذلك ومخادعة الله

والمومنين لا تصح لان العالم الذي لا يخفى عليه خافيه لا يخدع والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع والمومنون

وان جاز ان يخدعوا لم يجز ان يخدعوا الا ترى الى قوله واستمطروا من قريش كل منخدع وقول ذي الرمة ان الحليم

ذا الاسلام يختلب فقد جاء التعبي بلا انخداع ولم يات بالخدع قلت فيه وجوه احدها ان يقال كانت صورة

صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالايمان وهم كافرون صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم حيث

امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد شرار الكفرة واهل الدرك الاسفل من النار صورة صنع الخادع وكذلك

صورة صنع المومنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروهم واحكامهم عليهم والثاني ان يكون ذلك ترجمة عن

معتقدهم وظنهم ان الله ممن يصح خداعه لان من كان ادعاه الايمان بالله نفاقا لم يكن عارفا بالله ولا بصفاته ولا

ان لذاته تعلقا بكل معلوم ولا انه غني عن فعل القبيح فلم يبعد عن مثله تجويز ان يكون لله في زعمه مخدوعا

ومصابا بالمكروه من وجه خفي وتجويز ان يدلس على عباده ويخدعهم والثالث ان يذكر الله ويراد الرسول لانه

خليفته في ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده كما يقال قال الملك كذا ورسم كذا وانما القائل

المخبر الراسم وزيرا وبعض خاصة الذين قولهم قوله ورسمهم رسمه مصداقه قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله

فوق ايديهم ومن يطع الرسول فقد اطاع الله انتهى ما اردنا نقله منه وقال في تفسير الاية التي مر ذكرها في الحديث وهو

خادعهم وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث تركهم معصومي الدماء والاموال في الدنيا واعد لهم

الدرك الاسفل من النار في الاخرة ولم يخلهم في العاجل من فضيحة واحلال باس ونقمة ورعب دايم والخادع اسم

فاعل من خادعته فخدعته اذا غلبته وكنت اخدع منه وقيل يعطون على الصراط نورا كما يعطي المومنون فيمضون

بنورهم ثم يطفا نورهم ويبقى نور المومنين فينادون انظرونا نقتبس من نوركم وقال رئيس المفسرين مولانا الطبرسي

رحمة الله في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ومكروا يعني كفار بني اسرائيل الذين عناهم بقوله

فلما احس عيسى منهم الكفر ومعناه دبروا القتل عيسى عليه السلم ومكر الله اي جازاهم على مكرهم وسمى الجزاء
على المكر مكراً كما قال الله يستهزئ بهم وجاء في التفسير ان عيسى بعد اخراج قومه اياه وامه من اظهرهم عاد اليهم
مع الحواريين وصاح فيهم بالدعوة فهموا بقتله وتواطؤوا على القتل به فذلك مكرهم به ومكر الله بهم القاء
الشبه على صاحبهم الذي اراد قتل عيسى عليه السلم حتى قتل وصلب ورفع عيسى عليه السلم الى السماء ثم
قال بعد فصل وانما اضاف الله سبحانه المكر الى نفسه على مزاوجة الكلام كما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم والثاني ليس باعتداء انما هو جزاء وهذا احد وجوه البلاغة كالمجانسة والمطابقة
والمقابلة والمجانسة متزنة مثل قوله يتقلب فيه القلوب والمطابقة مثل قوله ماذا انزل ربكم قالوا
خيراً بالنصب على مطابقة السؤال والمقابلة نحو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقال ايضاً مولانا الطبرسي رحمه في بيان معنى قوله تعالى يستهزئ بهم هكذا قيل
في معنى الآية وتأويلها وجوه احدها انه يكون معنى الله يستهزئ بهم يجازيهم على استهزائهم والعرب تسمي الجزاء على الفعل
باسمه في التنزيل وجزاء سيئة سيئة مثلها فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال عمرو بن كلثوم
الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا وانما جاز ذلك لان حكم الجزاء ان يكون على المساواة وثانيها
ان يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم تخطئته اياهم وتجهيله لهم في اقامتهم على الكفر واصرارهم على الضلال والعرب تقيم
الشيء مقام ما يقاربه في معناه قال الشاعر ان دهراً يلف شملي بجمل لزمان يهم بالاحسان وقال آخر
كم اناس في نعيم عمروا في ذرى ملك تعالى فبسق سكت الدهر زماناً عنهم ثم ابكاهم دماً حين نطق والدهر
لا يوصف بالسكوت والنطق وانما ذكر ذلك على الاستعارة والتشبيه وثالثها ان يكون معنى الاستهزاء المضاف
اليه تعالى ان يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون وقد روي عن ابن عباس انه قال في معنى الاستدراج انهم
كلما احدثوا خطيئة جدد الله لهم نعمة وانما سمي هذا الفعل استهزاء لان ذلك في الظاهر نعمة والمراد به
استدراجهم الى الهلاك والعقاب الذي استحقوه بما تقدم من كفرهم ورابعها ان معنى استهزائه بهم انه جعل لهم
بما اظهروه من موافقة اهل الايمان وظاهر احكامهم من الموارثة والمناكحة والمدافنة وغير ذلك من الاحكام
وان كان قد اعد لهم في الآخرة الاليم العقاب بما ابطنوا من النفاق فهو سبحانه كالمستهزئ بهم من حيث جعل لهم احكام

المؤمنين ظاهراً ثم ميزهم منهم في الآخرة وخامسها ما روي عن ابن عباس انه قال يفتح لهم وهم في النار
باب من الجنة فيقبلون من النار اليه مسرعين حتى اذا انتهوا اليه سد عليهم وفتح لهم باب آخر في موضع آخر
فيقبلون من النار اليه مسرعين حتى اذا انتهوا اليه سد عليهم فيضحك المؤمنون منهم فلذلك قال الله
عز وجل فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وهذه الوجوه التي ذكرناها ممكن ان يذكر في قوله تعالى
ويمكرون ويمكر الله ويخادعون الله وهو خادعهم انتهى كلامه رحمه الله وايضاً قال تحت قوله تعالى فيسخرون
منهم سخر الله منهم اي جزاهم جزاء سخريتهم حيث صاروا الى النار ولهم عذاب اليم اي موجع وكونه تعالى ذا حجزة
كما روى الصدوق باسناده عن محمد بن بشر الهمداني قال سمعت محمد بن الحنفية يقول حدثنا امير المؤمنين
ان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيمة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا قلت يا
امير المؤمنين وما الحجزة قال الله اعظم من ان يوصف بحجزة او غير ذلك ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله آخذ
بامر الله ونحن آل محمد آخذون بامر نبينا وشيعتنا آخذون بامرنا وايضاً روي باسناده عن ابي الحسن الرضا
قال ان رسول الله يوم القيمة آخذ بحجزة الله ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا ثم قال والحجزة النور
وايضاً روي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم قال يجيء رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيمة آخذ
بحجزة ربه ونحن آخذون بحجزة نبينا وشيعتنا آخذون بحجزتنا فنحن وشيعتنا حزب الله وحزب الله هم
الغالبون والله ما نزعم انها حجزة الازار ولكنها اعظم من ذلك يجيء رسول الله صلى الله عليه وآله آخذاً بدين الله ونجيء نحن
آخذين بدين نبينا ويجيء شيعتنا آخذين بديننا وكونه تعالى ناسياً كما قال الله نسوا الله فنسيهم فقال
ان الله تبارك وتعالى لا ينسى ولا يسهو وانما ينسى ويسهو المخلوق المحدث الا تسمعه عز وجل يقول
يقول وما كان ربك نسياً وانما يجازي من نسيه ونسي لقاء يومه بان ينسيهم انفسهم كما قال عز وجل
ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم اولئك هم الفاسقون وقوله عز وجل فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء
يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا قال محمد بن بابويه قوله نتركهم اي لا نجعل لهم
ثواب من كان يرجو لقاء يومه لان الترك لا يجوز على الله عز وجل واما قوله عز وجل وتركهم في الظلمات
لا يبصرون اي لم يعاجلهم بالعقوبة وامهلهم ليتوبوا قال مولانا الطبرسي في تفسير قوله تعالى نسوا الله فنسيهم اي

تركوا طاعتي فتركهم في النار وترك رحمتهم واثابتهم عن العاصم وقيل من نسوا ه جعلهم الله كالمنسي حيث
لم يفكروا في امرهم صا نعا يثيبهم و يعاقبهم ليمنعهم ذلك عن الكفر والافعال القبيحة فجعلهم سبحانه في
حكم المنسي عن الثواب و ذكر ذلك لازدواج الكلام لان النسيان لا يجوز عليه تعالى ونحو كونه نور السموات
والارض مثل نوره ه روى الصدوق باسناده عن العباس بن هلال قال سالت الرضا عليه السلم عن قول الله
عز وجل الله نور السموات والارض قال هاد لاهل السما وهاد لاهل الارض وفي رواية البرقي هدى من
في السموات وهدى من في الارض قال الشيخ الصدوق محمد بن بابويه رحمه الله ان المشبهة تفسر هذه
الاية على انه ضياء السموات والارض ولو كان كذلك لما جاز ان توجد الارض مظلمة في وقت من الاوقات
لا بالليل ولا بالنهار لان الله هو نورها وضياءها على تاويلهم وهو موجود غير معدوم فوجودنا الارض مظلمة
بالليل ووجودنا داخلها ايضا مظلما بالنهار يدل على ان تاويل قول الله نور السموات والارض هو ما قاله الرضا دون
تاويل المشبهه وانه عز وجل هاد لاهل السموات والارض والمبين لاهل السموات والارض امور دينهم و
مصالحهم فلما كان بالله وبهداه يهتدي اهل السموات والارض الى صلاحهم وامور دينهم كما يهتدون
بالنور الذي خلقه لهم في السموات والارض الى صلاح دنياهم قال انه نور السموات والارض على هذا
المعنى واجرى على نفسه هو الاسم توسعا ومجازا لان العقول داله على ان الله عز وجل لا يجوز ان يكون
نورا ولا ضياء ولا من جنس الانوار لانه خالق الانوار وخالق جميع اجناس الاشياء وقد دل على ذلك
ايضا قوله تعالى مثل نوره وانما اراد به صفة نوره وهذا النور هو غيره لانه شبهه بالمصباح وضوءه الذي
ذكره و وصفه في هذه الاية ولا يجوز ان يشبه نفسه بالمصباح لان الله لا شبه له ولا نظير له فصح ان
نوره الذي يشبهه بالمصباح انما هو دلالته اهل السموات والارض على مصابيح دينهم وعلى توحيد
ربهم وحكمته وعدله ثم بين ووضوح دلالته هذه وسماها نورا من حيث يهتدي بها عباده الى دينهم
وصلاحهم فقال مثله مثل كوة وهي المشكوة فيها المصباح والمصباح هو السراج في زجاجة صافيه
والزجاجة في صفائه شبيه بالكواكب الدري في صفائه والكواكب الدري هو الكواكب المشبه بالدر في لونه
وهذا المصباح الذي في هذه الزجاجة الصافيه يتوقد من زيت زيتونه مباركة واراد به زيتون الشام

لانه يقال انه بورك فيه لاهله وعنى عز وجل بقوله لا شرقيه ولا غربية ان هذه الزيتونة ليست بشرقية
فلا يسقط الشمس عليها في وقت الغروب ولا غربية فلا تسقط الشمس عليها في وقت الطلوع بل هي في اعلا
شجرها والشمس تسقط عليها في طول نهارها فهو اجود لها واضوء لزيتها ثم اكد وصفه لصفاء زيتها فقال
يكاد زيتها فقال يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار لما فيها من الضياء فبين ان دلالات الله التي دل
عباده على مصالحهم وعلى امور دنياهم هي في الوضوح والبيان بمنزلة هذا المصباح الذي في هذه الزجاجة
الصافية ويتوقد بها الزيت الصافي الذي وصفه فيجتمع فيه ضوء النار مع ضوء الزجاجة وضوء الزيت
وهو معنى قوله نور انتهى ما اردنا نقله وايضا روى الصدوق باسناده عن الصادق عليه السلم انه سئل
عن قول عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فقال هو مثل ضربه الله لنا
فالنبي والائمة صلوات الله عليهم دلالات الله واياته التي يهتدي بها الى التوحيد ومصالح
الدين بشرايع الاسلام والفرايض والسنن ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال مولانا الطبرسي رحمه الله قوله
تعالى الله نور السموات والارض اختلف في معناه على وجوه احدها الله هادي السموات والارض الى ما فيه
مصالحهم عن ابن عباس والثاني منور السموات والارض بالشمس والقمر والنجوم عن الحسن وابي العاليه و الضحاك
والثالث مزين السموات بالملائكة ومزين الارض بالانبياء عن ابي بن كعب وانما ورد النور في وصفه تعالى
لان كل نفع واحسان وانعام منه وهكذا كما يقال فلان رحمة الله وفلان عذاب واذا كثر فعل ذلك منه
وعلى هذا قول الشاعر الم تر انا نور قوم وانما بنين في الظلماء للناس نورها وانما المعنى انا نسعى فيما
ينفعهم ومتاجرهم وكذا قول ابي طالب وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للارامل
يلوذ به الهلاك من ال هاشم فهم عنده في نعمة وفواضل لم يعن بقوله ابيض بياض لونه وانما اراد كثرة
افضاله واحسانه ونفعه والاهتداء به ولهذا المعنى سماه سراجا منيرا صلوات الله وسلامه عليه انتهى كلامه
روى الصدوق باسناده عن محمد بن علي بن الحسين عليه السلم في قوله عز وجل كمشكوة فيها مصباح قال
المشكوة نور العلم في صدر النبي صلى الله عليه واله والمصباح في زجاجة الزجاجة صدر علي عليه السلم صار
علم النبي صلى الله عليه واله الى صدر علي عليه السلم الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة قال

نور العلم لا شرقية ولا غربية قال لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار قال يكاد العالم من آل محمد يتكلم بالعلم قبل ان يسال نور على نور يعني اماما مويدا بنور العلم والحكمة في اثر امام من آل محمد وذلك من لدن ادم الى ان يقوم الساعة فهولاء الاوصياء الذين جعلهم الله عز وجل خلفائه في ارضه وحججه على خلقه لا تخلو الارض في كل عصر من واحد منهم يدل على صحة ذلك قول ابي طالب في رسول الله صلى الله عليه واله انت الامين محمد قرم اعز مسود لمسود من طاهر كرموا وطاب المولد انت السعيد من السعود يكتنفك الاسعد من لدن ادم لم يزل فينا وصي مرشد فلقد عرفتك صادقا بالقول لا تتفند ما زلت تنطق بالصواب انت طفل امرد يقول ما زلت تتكلم بالعلم قبل ان يوحى اليك وانت طفل كما قال ابراهيم عليه السلم وهو صغير لقومه اني بريء مما تشركون وكما تكلم عيسى عليه السلم في المهد فقال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت الاية ولابي طالب في رسول الله صلى الله عليه واله مثل ذلك في قصيدته اللامية حين يقول وما مثله في الناس سيد معشر اذا قايسوه عند وقت المحاصل فابن رب العباد بنوره واظهر دينا حقه غير زايل ويقول فيها وابيض يستسقى الغمام بوجهه ربيع اليتامى عصمة للارامل يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده في نعمة وفواضل وميزان صدق لا يخيس شعيرة وميزان عدل وزنه غير عائل انتهى وكونه تعالى ذا صورة كما قال النبي صلى الله عليه واله ان الله خلق ادم على صورته وهو ليس كذلك فانه روى محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن محمد قال سالت ابا جعفر عليهما السلام عما يروون ان الله خلق ادم على صورته فقال هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فاضافها الى نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي ونفخت فيه من روحي وفي توحيد ابن بابويه باسناده عن علي عليه السلم قال سمع النبي صلى الله عليه واله رجلا يقول للرجل قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه السلم منه لا تقل هذا فان الله خلق ادم على صورته قال ابن بابويه تركت المشبهة من هذا الحديث اوله وقالوا ان الله خلق ادم على صورته فضلوا في معناه واضلوا ثم روى باسناده عن الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلم يا ابن رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه واله قال ان الله خلق

ادم على صورته فقال قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث ان رسول الله مر برجلين يتسابان فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال يا عبد الله لا تقل هذا لاخيك فان الله عز وجل خلق ادم على صورته واعلم رحمك الله تعالى انه من جملة تلك الصفات المتنازع فيها التكوين واشتهر القول به عن الشيخ ابي المنصور الماتريدي وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان في قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود وقالوا ان اسماءها تختلف بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته وتمسكوا عليه بوجوه منها ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب ان التكوين اعني الايجاد والتصوير والاحياء ونحو ذلك من الصفات الفعلية وليست هذه الامور من صفاته تعالى حقيقة بل هي معان اضافية انتزاعية ليست بموجودة في الخارج فلا يكون قديمة نعم ما به التكوين ومنشا انتزاعه لا بد ان يكون قديما وهو عندنا القدرة نفسها مع مقارنة الارادة وهي ايضا ليست زائدة على الذات المقدسة عند الفرقة المحقة كما سيتضح ان شاء الله تعالى ومنها ان الباري تعالى يمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك مدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها والجواب ان هذا بناء على الاصل الفاسد الذي هو القول بقدم الكلام وقد عرفت بطلانه والكمال هو كون الشيء قادرا على التكوين من الخلق والتصوير لا كونه مكونا بالفعل على ان المكونية الفعلية على تقدير تسليم كونها من صفات الفعل فانما تكون مع تحقق المكون به بالفتح لا بمجرد كون الشيء مكونا مع عدم المكون كما يقولون به ومنها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء وفاقا بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا والجواب انه لا يتوجه على مسلك الامامية اصلا على ان الاكثرين

يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين واله من كمال العلم والقدرة والارادة قال العلامة الزمخشري
وكن فيكون من كان التامة اي احدث فيحدث وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم كما لا قول [ثمة] في قوله
اذا قالت الانساع للبطن الحق والمعنى ان ما قضاه من الامور واراد كونه فانما يتكون ويدخل تحت
الوجود من غير امتناع ولا توقف كالمامور المطيع الذي يومر فيمتثل لا يتوقف ولا يكون منه الاباء
انتهى وعورضت الوجوه المذكورة بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم
الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة تعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى
الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وبان التكوين لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة
امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية هي مبداء التكوين والايجاد
وهذا مغايرة القدرة فان مقتضى القدرة صحة الايجاد وصحة عدم الايجاد معا والتكوين والايجاد هو القدرة
والارادة الازليه اعني العالم بالعلم الاصلح وهذه القدرة مع ضميمة الارادة هي التي توجب التكوين لا غيره
هذه التي تلوناها عليك معظمة الامور التي يتوهم انها من الصفات الثبوتية للواجب تعالى وقد اتضح لك
انها راجعة الى الصفات السبعة السابقة او هي ماوله الى ما هو ليس بصفة وسيجيء انشاء الله تعالى في خاتمة
هذا المبحث التوحيد ما هو كالتتمة لهذا في تضاعيف ذكر اسمائه الحسنى والامر الاهم هنا بيان ان تلك
الصفات الثبوتيه هل هي عين ذات الواجب تعالى او غيرها زائد عليها فاقول الصفات للاشياء على
ما صرح به شارح حكمة العين على اربعة اقسام احدها صفات حقيقيه عارية عن الاضافات ككون الشي
اسود وابيض وثانيها صفات حقيقية يلزمها اضافة ككون الشي عالما وقادرا وثالثها الاضافات المحضة
ككون الشي قبل غيره وبعده ورابعها ما يرجع الى سلب محض ككون زيد فقيرا فانه اثبات لصفة سلبيه فان
معناه عدم المال وقد يتركب بعض هذه الاقسام مع بعض فالصفات التي تكون من قبيل القسمين
الاخيرين ككونه تعالى واحدا وفردا وليس في جهة ولا حيز وانه اولا والاخر والعلي والعظيم والقابض
والباسط والرافع والخافض فلا نزاع لاحد في انها لا تقتضي ثبوت صفات زائدة له تعالى ومنشا
هذا الاتفاق هو انهم لما راوا ان الاضافة فيه لا تزال متوقفة على الغير متجددة متغيرة متعاقبة

بعضها على بعض فلا تصلح لان تكون عين ذاته تعالى للمنافاة بين الوجوب والقدم وبين الامكان والحدوث
والتغير ولا تصلح ايضا لان تكون زائدة عليها قائمة بها والا يلزم ان يكون الواجب تعالى محلا للحوادث متغيرا
بحسب تغير الاضافات ناقصا قبل حدوث الاضافات كاملا بها متكثرا بحسب تكثرها فالوا جميعا انها
ليست هي عين ذاته تعالى ولا يقتضي وجود صفة زائدة على ذاته تعالى اما الصفات السلبيه فعدم اقتضائها
وجود صفة في الخارج ظاهر لانها عدمية وسلب امور لا اثباتها لكن يرد عليه ان الايجاد والاحياء والقبلية
والبعدية وكون الشي رفيعا عظيما مثلا لو لم تكن موجودة قائمة بذاته تعالى ولو بوجود منشا انتزاعها لم
يكن فرق بين الواجب تعالى وبين غيره في باب كونه مصداقا للموجدية للعالم والمحيية والقبلية على جميع
الاشياء ونحو ذلك فما الوجه في صحة قولنا الواجب موجد العالم مثلا مع ان المفروض ان الايجاد لم
يوجد لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه في ذات الواجب ولا في زيد بلا تفاوت في ذلك فالتحقيق الذي
لا يتجاوز عنه الحق هو ان الصفات الاضافة زائدة على ذات الله منزهة عنها وجود منشاء انتزاعها
ليس لكن منشاء انتزاعها مجرد ذات الواجب تعالى بخلاف الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة مثلا
فان منشاء انتزاعها تلك الصفات الحقيقيه هو الذات الاحديه فقط كما سيتضح انشاء الله تعالى
بل هي مع ملاحظة امر اخر مغايرها فموجديته تعالى لزيد مثلا منتزعة عن ذات الواجب لكن لا بالنظر
الى ذاته فقط بل مع ملاحظة شرايط اخر كارتفاع الموانع ووجود المصالح فان قلت فحينئذ يلزم ان يكون
الواجب تعالى محلا للحوادث وناقصا بحسب الذات مستكملا بالغير وان يكون متغيرا بحسب تغير الاضافات
قلنا لا يلزم شي من ذلك لانه قد تقرر في موضعه ان الانتزاعات لا توجد في الخارج اصلا انما يوجد
منشاء انتزاعها وقد عرفت ان منشاء انتزاع الصفات الاضافية هو ذات الواجب مع انضمام
شرايطها فعلى هذا لا يلزم كون الواجب تعالى محلا للحوادث لانه فرع وجود الحوادث في الخارج وهذا
في الانتزاعيات غير متحقق وايضا كمال الواجب تعالى انما هو كون الواجب بحيث اذا اقترن شرايط
وقيس الى شي ينتزع عنه الاضافيات وهذه الصفة قديمة ليس فيها شائبة الحدوث والتجدد اصلا
منشاء انتزاعها نفس ذاته تعالى فلا استكمال حينئذ بالغير [illegible] وايضا نقول تغير الاضافيات

انما هو بسبب تغير احد اجزاء منشاء انتزاعها دون تغير اجزاء الواجب تعالى فلا يلزم التغير في ذاته تعالى اصلا
ونظير ذلك كله في المحسوسات المقناطيس وكونه جذابا للحديد فان هذه الصفة الاضافية ليست بموجودة في الخارج
بنفسها بل انما يوجد في الخارج المقناطيس وما هو من شرائط الجذب من مقاربة الحديد وغيرها مع عدم الموانع
وينتزع الجذابية من المقناطيس مع ضميمة مقاربة الحديد وغيرها وليس من كمال المقناطيس الا كونه بحيث ان
تحقق الشرائط لجذب الحديد وهذه الصفة ثابتة له غير متغيرة اصلا والجذابية الفعلية انما تتغير وجودا وعدما بحسب تغير
اوضاع المقناطيس الحاصلة بحسب مقاربة الحديد وعدم الموانع ونحو هذا دون تغير نفس المقناطيس كما لا يخفى وقد ناسب
ان نذكر في هذا المقام كلام بعض المحققين من المتفلسفة المتصوفة مع التنبيه على بعض المناقشات الواردة
عليه فاقول قال في موضع من كتابه تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته
تعالى منها صفات كمالية كالعلم والقدرة ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدء
لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار حقيقة اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية
والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعن ما اضيف اليه ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة
عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه بحيث ينشاء عنه هذه
الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير انتهى بعض كلامه اقول لو قال ولا يخل
بكامليته كونها زائدة عليه متاخرة عنه في موضع ولا يخل بوحدانيته كونه زائدة عليه لكان نظيا
والدليل المسطورية اظهر كما لا يخفى ثم قال ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما
والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد
ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية
الذات فذاته بذاته مع كمال فردانية وبساطته يستحق هذه الاسماء لا بامر اخر غير ذاته كما قال [illegible]
وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله لان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية
فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا يختلف مفهوماها وان كانت زائدة
على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء ان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد

واحد وهي قيوميته والايجادية للاشياء فمبدائيته تعالى هي بعينها رازقيته تعالى ولطفه ورحمته وبالعكس
و[illegible] الحال في جميع الصفات الاضافية ولا يؤدي تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها تبعية عن
[illegible] تعالى انتهى بعض كلامه لا يخفى عليك ان قوله المتضمن لدعوى عينية رازقيته تعالى ولطفه ورحمته
مع المبدائية كلام شعري لا برهاني فان صفة المبدائية يلاحظها العقل قبل وجود المعلول والرازقية
متاخرة عنه وايضا من جملة صفاته الاضافية الاحياء والاماتة والقبض والبسط ونحو ذلك فكيف يكون
هذه المتضادة عين صفة واحدة نعم يمكن ادعاء استناد هذه الاضافية الى صفة واحدة او ذات الواجب
بنوع من الاعتبار لكن لا يلزم من هذا العينية اما ما قال انه لو لم يكن كذلك لزم التكثر فمندفع بان الاضافات
بانفسها ليست بموجودة ومنشاء انتزاعها ليست ذات الواجب فقط بل مع ضمائم كثيرة اخرى بحسب كثيرة
الاضافيات فالتكثر في الضمائم دون ذات الواجب تعالى ثم قال والسلوب ايضا ترجع الى معنى واحد هو
سلب الامكان عنه تعالى بل اقول سلب الامكان من لوازم الوجوب عين الواجب كان انتزاع تلك
السلوب من نفس الذات بالاخرة وذاته تعالى لما كانت من حيث هي مبدء للاشياء على رايهم كان انتزاع
المبدائية بالمعنى الاضافي منتزعا من نفس الذات فيكون منشاء انتزاع جميع الصفات هو الذات قال
العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراقية والمحقق السهروردي في الشجرة الالهية ناقلين من الشيخ
الالهي شهاب الدين ومما يجب ان يكون بواجب تحقيقه انه لا يجوز ان تلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب تحت
اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية
ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل فيه سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية وان كانت السلوب
[illegible] على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها
واذا تمهد ما اسبقناه من الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تتغير
بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة
متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي لمخلوق كلي ومرزوق

كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فان ذات الواجب وان كانت غير ذاهبة
ابتداء في حصول الصفات الاضافية بل يتوقف على حصول امور اخر الا ان ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل
من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفاد من ذاته
تعالى وواجبة بسببه فمن حيث وجوبها بسببه واسنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث
امكانها في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات
النسبية لا تحصل له تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث
هو اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لاضافة اليه حاصل من نفس وجوده ومن فيض جوده
بلا مدخلية شيء اخر فيه فذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار
وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا
في ذاته ولا في صفاتها والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن لا يحصل بها
كثرة في ذاته ولا ايضا بتغير ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثر
اعتبارات واختلاف حيثيات في ذاته الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات حتى
الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والتجددة في انفسها او بقياس بعضها
الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك
الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات وهي اما مترتبة سببا او مسببا على حسب
ترتب مفطوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة
المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل من الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام
جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرفة في انفسها وبقياس بعضها
الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته لانها بالقياس الى ذات الواجب تعالى في درجة واحدة بلا تجدد
ولا تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطويين في
كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية

ليس

ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المتعالي عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات
المتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا ظهر معنى كلام الشيخ في التعليقات
الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت
فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة حدثت فيها صورة
من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل في الاشياء كلها واجبات لا تحدث وقتا وتمتنع وقتا ولا يكون هناك
كما يكون عندنا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان حاصل هذه العبارة المطنبة يرجع الى امور الاول ان الصفات
الاضافية كلها ترجع الى صفة واحدة وهي المبدائية وفيه ما عرفت ونظير هذا ان يقال ان الصفات
الاضافية للممكنات كلها ترجع الى صفة المعلولية والثاني ان منشأ انتزاع المبدائية هو نفس ذاته تعالى
وفيه انه يكون حال الاضافيات كحال الصفات الحقيقية في باب العينية لانها كلها عين المبدائية
والمبدائية عين الذات كالعلم والقدرة فانه انما يحكم بكونهما عين الذات لان منشأ انتزاعهما الذات
فقط كما اعترف به في اول كلامه واذا كان الامر كذلك فما الوجه في الحكم بكون الاضافيات زائدة
على الذات دون الصفات الحقيقية والحال انه وقع التصريح بزيادتها على الذات في كلامه
المسطور في مواضع عديدة والثالث ان التغير انما يقع في جزئيات الاضافيات وهذا لا يقتضي التغير
في ذاته تعالى لعدم التغير في كليات الاضافة وفيه ان الواجب تعالى شخص معين لا يقوم به من الصفات
حقيقية وغير الحقيقية الا جزئياتها وكلياتها انما تقوم بذاته تعالى بالعرض فكيف لا تتغير الذات بتغير
الجزئيات وهذا القول في السخافة نظير ان يقال انه لا يقع التغير في المتحرك بسبب الحركة وبسبب انقضاء
الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ونحو ذلك والرابع ان الاضافيات ذوات حيثيتين احدهما
حيثية معلولية للواجب وكونها من اثاره وثانيهما حيثية انفسها والتغير انما يقع فيها من الحيثية
الثانية دون الاولى فلا يقع التغير في ذاته تعالى وايضا الاضافيات والامور المغايرة للواجب تعالى
التي يتوقف الاضافيات عليها من حيث ان كلها مستندة الى الواجب تعالى متجددة بحسب جهة
الاستناد والافتقار وان كانت متكثرة بحسب انفسها وفيه ان تغاير الصفات وتبدلها من اي حيثية كانت

يستلزم تغير الموصوف الذي هو محلها اذ لا معنى للتغير بحسب الصفات الا تبدل الصفات وتغيرها
ولا يجدي في ذلك اعتبار الحيثيات والتكثر في الواجب تعالى سواء كان بحسب الذات او بحسب الصفات ممتنع وان كانت الصفات متحدة بحسب مفهوم عام وهذا ظاهر والخامس ان التجدد والتصرم في الصفات انما هو بالنسبة الى الزمان والزمان اما الواجب تعالى فهو من حيث انه تعالى على وارفع من ان يقع
في التغير ومنزه عن وصمة التقضي والتصرم فلا تجدد ولا تصرم في الاضافيات بنسبة تعالى
وفيه انه اذا كان الامر كذلك فما هذه التطويلات والتمويهات والتكلفات الباردات لم لم يكشف
بهذا القدر في اول الامر بالجملة المقصود من اظهار هذه المناقشات ان عقل هذه الفاضل ومن
نحو وحذو في سلوك المسلك المتصوف والاغراق غير مصيب واذا عرفت ذلك فاعلم انه قد تعبر عن
هذه الصفات الاضافية في لسان المحدثين بصفات الفعل كما يعبر عن الصفات الحقيقية بصفات
الذات هكذا يستفاد من كلام البعض والاظهر ان الاضافية اعم من صفة الفعل لان الظاهر ان المراد
من صفة الفعل ان يكون من قبيل الفعل كالخلق والتصوير والاحياء والاماتة والسخط والرضا ونحو ذلك
وان كان فعلية بعضها بحسب المآل فان الرضا عبارة عن الثواب والسخط عن العقاب بخلاف
الاضافية فان منها الاول والاخر والعظيم والعلي ونحو هذا وهذه الامور ليست من الفعل من شيء فان
قيل اتصاف الواجب تعالى بصفات الفعل ان كان كمالا له تعالى فيلزم ان يكون ذلك الاتصاف قديما
عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهذا باطل بالضرورة من المذهب ويدل عليه الكتاب والاحاديث
الكثيرة منها ما يدل على حدوث العالم وقد مر شطر منها ومنها ما في الكافي باسناده عن عاصم بن حميد عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا
ثم اراد وامثال ذلك كثيرة وان لم يكن كمالا له ينبغي ان لم يكن الواجب تعالى متصفا بها قطعا بل ... لم
... والعبث قلنا لهذه الصفات مبدأ ومنشأ في ذاته تعالى وهو كماله الذاتي وهو كون ذاته بذاته
في الازل بحيث يخلق ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يتكلم ويريد ما يريد ويشاء ما يشاء وهذا المبدأ ثابت
لذات الواجب تعالى في الازل بل هو عينه ... انه كما تقدم ... الاشاءة ... وانما هذه الاضافات فروع لهذا المبدأ

مترتبة عليه فيما لا يزال على وفق المصلحة بحسب ما يسعه الامكان ولا باس بتاخرها عن الذات اذا كان
مبدأ ... الذاتي ومنشاؤها الكمالي قديمان فان قيل فما الفرق بين العلم والقدرة اللذين هما من صفات
الذات وبين صفات الفعل حيث جعل الاول صفة ازلية ذاتية والثاني محدثا مع اشتراك الكل في كونه صفة
ثابتة ذات اضافة لها وجه ازلي واخرى حادث فان المعلوم والمقدور انما يوجدان فيما لا يزال وهما
من متعلقات العلم والقدرة قلنا الفرق ظاهر فان صفات الفعل بانفسها حادثة وانما القديم مبدؤها
بخلاف العلم والقدرة فانهما بنفسيهما قديمان لا يفتقران الى وجود المعلوم والمقدور كما اتضح لك في
ما تقدم وهذا احسن مما قيل ان العلم والقدرة والسمع والبصر جهة الثبات فيها اول على المجد والكمال من جهة
التجدد واظهر حيث لا يقدح تخلف تعلقاتها عنها في كمالها بل يزيد عدة من صفات الذات بخلاف
الارادة والمشية ونحوهما فان جهة التجدد في امثالها ادل على العز والجلال واظهر من حيث الثبات
لا يختلف متعلقاتها عنها ولذا عدت من صفات الفعل وذلك لان خطاب الشارع مع الجماهير ينبغي فان
ان يذكر معهم في نعته تعالى ما هو ادل على الكمال واظهر في العز والجلال والا فلا فرق بين هذه الصفات
في هذا المعنى بحسب التحقيق وهذا الذي تلونا عليك من الكلام كلام بعض كان متعلقا بالقسمين الاخيرين من اقسام
الصفات اما القسمان الاولان منها وهما المعبر عنهما بالصفات الحقيقية فقد وقع الاختلاف فيها فالاشاعرة
قالوا انها صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع
البصير والمتكلم مع اختلاف البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات
وهذا فرار منهم عن لزوم القول الشنيع اعني القول بتعدد القدماء قال السيد الشريف على ما نقل عنه
السيد الحامي للمذهب انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم
صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل
في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه
تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور اعني صفاته
تعالى لا هو ولا غيره ولا يخفى عليك ان ... القدماء في الحقيقة لازم عليهم لا محيص لهم بمجرد تغيير

الاصطلاح اما مذهب الفرقة المحقة الامامية الاثني عشرية والفلاسفة فهو ان الصفات الحقيقية
عين الذات لا بمعنى انها كانت امورا متغايرة فصارت متحدة اذ هو محال بل المراد نفي الصفات واثبات
الثمرات فكما ان الاشياء تنكشف عندنا بتوسط صفة هي مسماة بالعلم عند قيامها بنا فكذا تنكشف
هي عند الباري تعالى سبحانه وتعالى بدون توسط تلك الصفة بل نفس ذاته تعالى تقوم مقام الصفات
في استتباع الثمرات التابعة للصفات وما ذكرنا في العلم ذلك حكم سائر الصفات فنظرنا ليس
مقصورا على ما هو المشهور في السنة النحاة من ان العالم مثلا من قام به العلم بل نريد منه ما يقال
بالفارسية دانا اعم من ان يكون بذاته او بصفة من صفاته وهكذا الحال اذا عبر الفصول الجواهرية بالامور
الاضافية كالناطق فان المراد بها الجواهر التي هي من اجزاء الجواهر وقد التجأت الاشاعرة الى قولنا
في كونه تعالى عليا عظيما محييا مميتا ونحو ذلك من الاضافيات في ان مباديها ليست بقائمة بذاته
تعالى مع اطلاق المشتقات عليه تعالى كما مرت اليه الاشارة من ان الاشاعرة وغيرها من معظم فرق
الاسلام اتفقت على ان الصفات الاضافية والسلبية لا تقتضي قيام صفات بالواجب تعالى كما صرح
به شارح المقاصد وغيره اما المعتزلة فكلماتهم مضطربة فبعض عباراتهم يشعر بانهم متفقون معنا
في نفي الصفات واثبات الثمرات وبعضها يوهم انهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى امور اعتبارية غير
موجودة ويظهر من كلام شارح المقاصد ميل الامام الرازي من الاشاعرة الى مسلك اهل الاعتزال
حيث قال وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال
قال في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم
ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم
من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق [illegible] فزعموا
ان يكون هناك امور اربعة او كلاهما ان يكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين
الذات والنسبة الاضافية المسماة بالعالمية او ندعي الفا امرا زائدا على الذات موجودا فيه فنقطع
بان المفهوم من هذه النسبة مغاير للمفهوم من [illegible] معترف بكونه عالما لم يمكنه نفي

هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح
منه الفعل انتهى ونقل مولانا العلامة الحلي رحمه الله في كشف الحق انه قال فخر الدين الرازي النصارى
كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة انتهى واحتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه
الاول ما اعتمد عليه قدماؤهم وهو قياس الغائب على الشاهد وتقريره على ما نقله شارح المقاصد
عن امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا
بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة
في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث
لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما
معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذلك الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما ويرد عليه اولا ان
قياس الغائب على الشاهد مما ضعفه من له قدم راسخ في مذهب الاشاعرة كالفخر الرازي في نهاية العقول
وصاحب المواقف وغيره وهو كذلك فانه لا بد في هذا القياس من اثبات علة مشتركة بين المقيس عليه
وهذا الاثبات مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او
خصوصية الفرع مانعا من وجوده ولهم في اثبات العلة المشتركة طرق منها الطرد والعكس وهو المسمى
بالدوران وجودا وعدما ولو صح هذا الدال على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا
وعدما وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للدائر دونه وقد ينفى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا
بان المدار والدائر متلازمان علما فانه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه علمه غير علم الدائر وانما علم
غير المدار دونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه وهذا منقوض بالمتضايفين وبان المقارن
الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هي العلة للدائر ان لازم المدار وساواه حصل المطلوب الذي هو الحكم
فكلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب وان لم يلازم المدار ولم يساواه
لم يكن المدار مدارا للدائر قلنا نختار ان المقارن [illegible] من المدار [illegible] فما عدا المتنازع فيه فهو

الحكم هناك وغير موجود في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها
من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب ومنها السبر وهو ههنا
الطرق المثبتة للعلة المشتركة وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما
او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا او الكل باطلا سوى الوجود والله سبحانه موجود فصح رؤيته
فاذا قيل قد يكون العلة امرا اخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر
الاخر فينتفي ولا يخفى عليك ان عدم وجدان الدليل بل عدم الدليل لا يدل على انتفاء المدلول ويرد
عليه ثانيا انا لا نسلم ان العالمية معللة بالعلم لعدم ثبوت التغاير بين العالمية والعلم سلمنا التغاير
لكن العالمية معللة بحضور المعلوم عند العالم سواء كان بحضور صورته او بقيامه به كما في صورة علم النفس
بصفاتها او بالمعلولية كما قالت به المحققون او بالعينية كما في علم النفس بذاتها ويتوجه عليه ثالثا
انا لا نسلم ان حقيقة العالم وحده من قام به العلم بل حقيقته ما يعبر عنه بدانا وهذا ليس بمنحصر
في قيام العلم بذات العالم ويدفع رابعا بان هذه الحقيقة امر ناش من اللفظ والوضع اعتداد به
في اثبات المسايل الكلامية سيما اذا كانت المخاصمة فيها مع الحكماء كيف والشيخ الاشعري حاكم
بان الوجود عين الماهية مع اطلاقه الموجود عليها والاشاعرة مطبقون على اطلاق العلي والعظيم
والاول والاخر والمحيي والمميت والخالق والرازق على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادي تلك الصفات
بذاته تعالى ويردها مسلما بما رده صاحب المواقف بان القايس معترف باختلاف مقتضى الصفات
شاهدا وغايبا يعني ان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاب بخلافها في الغايب والارادة فيه
لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرتين غير موثرة عند الاشاعرة بخلاف ارادة الغايب
كذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس ايضا
وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها في الشاهد بل لثابت فيه ... العالمية
والقادرية والمريدية فيضمحل القياس بالكلية والثاني من الوجوه التي احتجت به الاشاعرة ان اللغة
والعرف يشهدان بان العالم ... الله تعالى انما يكون عالما بقيام العلم بذاته تعالى

وايضا يدل على قيام العلم بذاته تعالى الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه
كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد
من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع
وههنا ليس كذلك فوجب الحمل على الظاهر من غير تاويل قال الفاضل الناصب فضل بن روزبهان
وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها امد حوله
واجاب عنه السيد السند الشوستري طاب ثراه بانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في
المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيبا للنصوص كما زعمه
والا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة
الجسمية على الله تعالى على انا بينا انه ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدائه غايته انه في المواد
يستلزم ذلك الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتقات
في اللغة الفارسية مما لا يقتضي قيام المبدا فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير
معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء
النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك
الصفات ووجودها في انفسها وانما تدل على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة
للموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموا منها
نقول ان الدلايل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها انتهى اقول اما
الاية التي ذكرها الناصبي المتضمنة لاسناد العلم الى الله تعالى فهي قبيل اسناد الوجود الى الانسان مثلا
... الحسن شيخ الناصبي المتضمنة لاسناد وايضا اول التاويل عن ظاهر معنى العالم لازم على
الاشاعرة فان العالم عبارة عن ذات قام به المعنى الحدثي المصدري اعني العلم الذي يعبر عنه
بالفارسي بدانستن ولا شك ان هذا معنى انتزاعي غير موجود في الخارج فكيف يكون صفة قديمة
بذات الواجب تعالى الوجه الثالث الذي ذكروا به انه لو كان ... كونه عالما قادرا نقص انه

لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم والقادر او الحي الى سائر
الصفات بمثابة حمل الشي على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة
بخلاف قولنا ذاته ذاته قال صاحب المواقف وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم
اعني مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ماصدق
عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الذات والصفة
معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الذات عليها حصل المطلوب
ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الرابع انه لو كان العلم نفس الذات والقدرة
ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان
وهذا ايضا مدفوع على قياس ما مر ومنشاء كل من هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشي وحقيقته
وفي الجملة حاصل كلامنا ان ذاته تعالى يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشا
ف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باثرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقته وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ففي هذا
الاعتبار حقيقته القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم
ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها وليس مقصودنا
ان العلم مثلا بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن عين ذات الواجب تعالى او مفهوم العالم
الذي يركب من المعنى المصدر والنسبة الى فاعل ما كذلك فانه لا يقدم على القول به عاقل ومن هنا
يلوح ان ما قال شارح المقاصد بعد كلام طويل لا طائل تحت ذكره والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى
قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها
اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك
فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف وفي الخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر

ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها
وراء الذات انتهى ناش على عدم تفطنه بمقصود اهل الحق وليت شعري كيف حسب الشيء
ماه واصم فكيف ذهل عن القول الشائع بين ارباب العقول ان اتصاف شيء موجود في الخارج
بشيء لا يقتضي وجود الصفة في الخارج ولم يصدق قضية من القضايا الموجبة التي مبادي محمولاتها
من الانتزاعات كالموجود والقبل والبعد والفوق والتحت والعلي والعظيم ونحو ذلك وهكذا بالقياس
اما علم ان وجود منشاء انتزاع هذه الامور في الخارج كاف في الايجاب فما كان منشاء انتزاعه نفس ذات
الموضوع كان وجود الموضوع كافيا في صدق الموجبة وهذا ظاهر لا سترة فيه عند ارباب العقول
ونحن نذكر بتوفيق الله تعالى ادلة اهل الحق فنقول العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم
وليس في الازل سواه وسيجي ان شاء الله تعالى في بيان الصفات التنزيهية جملة معتد بها مما يدل عليه
فلو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته تعالى لزم اما تعدد القدماء او كونه تعالى محلا للحوادث وقد كفرت
النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجابت الاشاعرة اولا بان تعدد القدماء انما يلزم لو كانت
الصفات مغايرة للذات والامر ليس كذلك لان صفات الشي لا هو ولا غيره والمراد بعدم كون الصفات
عين الذات انها تغاير الذات في الوجود وكونها غير مغايرة لها انها صفات للذات فليس بينهما
مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه
صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذا مدفوع بالضرورة لانه لا شك انه لا واسطة بين العينية
والغيرية وكل شي اما عين شي اخر او مغاير له وتغيير الاصطلاح تستر عن لزوم شناعة القول بتعدد القدماء
كما عرفت من نقل قول السيد الشريف لا يفيد اصلا وثانيا بانا سلمنا المغايرة لكن القول بازلية الصفات
لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه وهو الجواب ايضا ليس بشي
لانه لا وجه لاعتبار القيام بالنفس والاستقلال في مفهوم القديم الا الفرار عن صريح لزوم الشناعة
وثالثا بانا سلمنا ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي
بمعنى عدم المسبوقية عن معناه بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى انها غير مسبوقة بالعدم وهذا ...

على قياس ما صرف المقدم عن معناه الحقيقي المتبادر الى معنى لا يفهمه اهل اللسان منه وانما يغنيهم
على هذا الغرض الفاسد الذي هو الفرار عن صريح الالزام ورابعا انا سلمنا ان القول بتعدد القدماء
ذاتيا كان او زمانيا كفر لكنا لا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى
وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذواتا لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وبناء
عليه ان النصارى انما يقولون بانتقال اقنوم العلم فقط الى المسيح ولا يلزم من هذا كون الاقانيم الثلثة
ذواتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات كما
ذهب اليه طائفة من القدماء بان رائحة التفاح مثلا ينتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما
يماسها وان لم يكن الامر كذلك وارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء للواجب بلا علم فلا يلزم
عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا
والعجب من هؤلاء الاشاعرة الاشعرية فان عمدة البواعث لهم على القول بزيادة الصفات على الذات
هو مراعاة قول بعض اهل اللسان ان اسم الفاعل موضوع لمن قام به الفعل مع انه منقوض في كثير من الموضوع
كما عرفت سابقا مع عدم مراعاة قول جم غفير من اهل اللسان من شمول صيغ العموم جميع افرادها و
قولهم ان الايات والاحاديث الدالة على حدوث جميع الاشياء وكون الواجب تعالى على كل شيء قدير مخصوصة
بما عدا الصفات وهل هذا الا مغلطة سفسطة والدليل الثاني لنا ان الصفات الزائدة اما مستندة
الى الواجب او الى غيره على الثاني يلزم افتقار الواجب الى الغير وهذا باطل بالاتفاق وعلى الاول فالواجب تعالى
اما موثر في تلك الصفات بالايجاب او بالاختيار على الثاني لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها
وعلى الاول يلزم ان لا يكون كونه تعالى علة موجبة نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
قال السيد الشريف في شرح المواقف ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان
والدليل الثالث انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره
في كونه تعالى قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقي الصفات لله تعالى وهو منزه عن الحاجة
والافتقار اذ كل ما هو مفتقر الى غيره انه او لوازمها فهو ممكن لان جواز ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع

الملزوم وارتكاب القول بعدم المغايرة بين الذات والصفة مدفوع كما عرفت الدليل الرابع ان صفاته
تعالى لو كانت زائدة لكانت اما واجبة او ممكنة لاستحالة ان لا يكون الموجود واجبا ولا ممكنا
على الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يلزم حدوث الصفات لان مذهب المتكلمين ان علة
افتقار الممكن الى العلة هي الحدوث بالاستقلال او مع الامكان والدليل الخامس ان الواجب تعالى
عالم بصفته الزائدة التي هي العلم ام لا يعلمها على الثاني يلزم الجهل وعلى الاول فعلمه تعالى بالعلم اما مغاير
للعلم فيلزم التسلسل واما عينه وهذا ايضا باطل لانه يلزم تعلق الشيء بنفسه والتعلق لا يتصور الا بين
شيئين على انه يلزم ان يكون الشيء معلوما بدون وقوع المبداء عليه والحال ان اسم المفعول عبارة عما وضع
لما وقع عليه الفعل اعني الحدث وهل هذا الا الوقوع بالاضطرار فيما اختاروا عنه الفرار فتفطن والدليل
السادس انه يلزم ان يكون الحقيقة الالهية مركبة فان الله تعالى من حيث هو الله عبارة عن الذات مع الصفات
الكمالية وهذا التركيب على هذا المذهب ليس في مجرد المفهوم بل فيما صدق عليه ايضا وهذا كما يقال ان
الابيض من حيث انه ابيض مركب من الذات والبياض القائم به وهذا النحو من التركيب لا يلزم بناء
على المذهب الحق بل بمجرد المفهوم دون المصداق كما لا يخفى والدليل السابع انه يلزم على هذا المذهب
ان كثيرا من العمومات الدالة على قدرته تعالى على جميع الممكنات وخلقه تعالى جميع الاشياء مثل قوله
خالق كل شيء وانه على كل شيء قدير محمولة على خلاف ظواهرها مع عدم تجويزهم ارتكاب المجاز في بعض
صيغ المشتقات مع انه ليس بمجاز حقيقة كما عرفت سابقا الدليل الثامن ان اهل البيت ابصر بما في
البيت وقد تواتر عن اهل البيت النبي صلى الله عليه وآله عليهم اجمعين ان صفاته تعالى عين ذاته واستيعاب
الروايات المروية عنهم عليهم السلم لا يخلو عن التعذر من شاء الاطلاع على معظم تلك الروايات فليرجع
الى كتب الاحاديث المصنفة على طريق اصول مذهب الامامية ونحن نقتصر في هذا الموضع على اشهر منها
ما في نهج البلاغة من قول امير المومنين ويعسوب الدين صلوات الله عليه وآله اول الدين معرفته
وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به [illegible] التصديق عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد

جزاه ومن جزاه فقد جهله وقال عليه السلم في خطبة اخرمنه اول عبادة الله معرفته توحيده ونظام
توحيده نظام توحيده نفي الصفات عنه جل ان تحله الصفات لشهادة العقول ان كل من حله الصفة مصنوع
مصنوع وشهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع ومنها ما في العيون والتوحيد باسناده
مرفوعا عن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا علي بن موسى يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما قادرا
حيا قديما سميعا بصيرا فقلت له يابن رسول الله صلى الله عليه واله ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل
عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال عليه السلم
من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ولايتنا على شي ثم قال عليه السلم لم
يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقولون المشركون والمشبهون
علوا كبيرا وايضا في التوحيد وغيره باسناده عن ابان الاحمر قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلم
اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم
اهل البيت يقولون ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم
وقادرا بقدرة قال فغضب عليه السلم ثم قال من قال ذلك ومن دان به فهو مشرك وليس من ولايتنا
على شي ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرا ومنها ما في التوحيد باسناده في خطبة
طويلة قال الرضا عليه السلم اول عبادة الله معرفته الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات
عنه بشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق ان له خالقا ليس بصفة
ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران بالحدث وشهادة الحدث من الامتناع من الازل الممتنع
من الحدث وايضا من فقرات هذه الخطبة فقد جهل الله من استوصفه ولا معرفة الا بالاخلاص ولا اخلاص
مع التشبيه ولا نفي مع اثبات الصفات للتشبيه وايضا في التوحيد باسناده عن الرضا عليه السلم قال
الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا انفسهما بالتثنية الممتنع فيها الازل فمن وصف الله
فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومنها ما رواه في التوحيد باسناده عن ابي عبدالله

عليه السلم قال ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه حيوة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه وايضا فيه
باسناده عن يونس بن عبدالرحمن قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلم روينا ان الله علم لا جهل فيه حيوة
لا موت فيه نور لا ظلمة فيه قال كذلك وايضا فيه باسناده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليهما السلم
قال سمعته يقول ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه وايضا فيه باسناده عن
يونس بن عبدالرحمن قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلم روينا ان الله علم لا جهل فيه حيوة لا موت
فيه نور لا ظلمة فيه قال كذلك وايضا فيه باسناده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليهما السلم قال سمعته
يقول ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه وايضا فيه باسناده عن ابي جعفر
وعن ابي بصير قال سمعت ابا عبدالله عليه السلم يقول لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور ومنها ما في الكافي باسناده
عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبدالله عليه السلم يقول ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه
وكل ما وقع عليه اسم شي ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شي وبهذا المعنى احاديث اخر وايضا
باسناده عن ابي عبدالله عليه السلم قال هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه
ويبصر بنفسه ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه انه شي والنفس اخر ولكن اردت عبارة
عن نفسي اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول انه سميع بكله لا ان الكل منه له بعض
الحديث بالجملة فمقتضى قول النبي صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن
تخلف عنها هوى ان النجاة منحصرة في الاقتداء بائمة الدين في الاصول وفروع الدين ومن تخلف عنهم فهو
من الهالكين في التنزيهات فاقول وبالله التوفيق وبه نستعين الواجب تعالى ليس بمركب من الاجزاء
الخارجية والمراد منها الاجزاء المغايرة للكل اعم من ان يكون موجودة بالفعل متمايزة في الخارج كاجزاء الدار والسرير
او غير متمايزة كالهيولى والصورة للجسم على قول من يقول بهما او بالقوة كاجزاء المقدار وايضا الواجب تعالى ليس
بمركب من الاجزاء الذهنية والمراد منها اجزاء متمايزة في الذهن متحدة بحسب الوجود الخارجي مع الكل بحيث
يصح الحمل بين كل من الاجزاء وبين الاخر والكل وتوضيح هذين الامرين موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان

الواجب تعالى على التحقيق عين وجوده كما اشرنا فيما سبق اليه والمراد من تلك العينية هو ان الواجب تعالى
بنفسه بدون ملاحظة حيثية خارجية منشاء موجودية نفسه كما يشهد به العقل بتسليم ويستفاد
من كلام اكثر المحققين قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة اقول يتلخص مما نقلناه ومما تركناه من كلامهم
وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص لذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع
صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود
المطلق بسبب غيره ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف
حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في نحو المتمول
وما يشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن
نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه فهو
بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق به فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه
ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في
كون كل واحد منها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام
الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على
هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة
فهم لا يتحاشون من ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود
فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه وباقتضاء غيره والفرق
بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول [illegible] ثابتا بغيره بخلاف الثانية فانه ثابت بغيره [illegible] وصفا له
يظهر ذلك بان نفرض حرارة قائمة بذاتها فيظهر الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارة اذ لا يعنى بالحارة
الا الذات التي يصدر عنها الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو بغيرها فتكون

ثابتة له فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوء لنفسه لا لغيره فيكون ضوء ومضيئا
لا بعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة
[illegible] لاق اللفظ فانه يرجع الى البحث اللغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه
حقيقة او مجازا واذا تمهد ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين
شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من هو مجعول
الغير فالمحمول والحمل زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث
هي مكتسبة من الفاعل ومن الواجب ذاته بذاته انتهى كلام المحقق الدواني وقال الفاضل الهروي في
حاشية على شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا اوليا وانتفاء
هذا الحمل اذ انتفاء هذا الحمل ضروري وانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة
بل المراد منها حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس الذات
من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل امرا خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية
ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول
كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين له ومقايسة بينهما
كما في حمل الاضافات واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما في حمل
العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية
زائدة عليه كحيثية استناده الى الجاعل ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار
وبتحقيقنا هذا ظهر [illegible] انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته ومن اشتراكه بحسب اللفظ
ابطاله [illegible] في مواضع اخر منه تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم من المعنى المصدري لان هذا
يتحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحصلة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما
يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ
لانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن [illegible] موجود بغيره فمصداق حمل

الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود بذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس
ذاته من غير اعتبار امر اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتيه محضة لا ماهية له [illegible] انما
هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف وفي اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التغير له وان يجيء له
الاعتبار ويحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته والوجود الخاص ابدا وفي الوجه
الاول والثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل وما
قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مبداء الاثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى واياك
وان تظن ان مقصودهم من تلك العبارات ان الوجود والوجوب والعلم وغير ذلك من الصفات الثبوتية
منتزع من نفس الذات الواجبة كانتزاع اللوازم الذاتية من الماهيات مثل الزوجية عن الاربعة فانه لو كان
المقصود ذلك لزم ان تكون تلك الصفات معلولة مستندة الى الذات الواجبية كما هو مذهب الاشاعرة فلزم
تقدم الشيء على نفسه ونحو ذلك من المحذورات بل المراد بقرينة حكاية فرض الحرارة والضوء قائمين بنفسهما
ان المراد بالعينية استغناء الواجب عن العلة التي تكون بين الشيء وذاته وذاتياته حتى يستلزم استغناء
الواجب عن العلة استغناء وجوده تعالى وسائر الصفات عن العلة وسيجيء لذلك مزيد توضيح في كلامنا
فانتظره وانما بسطنا الكلام في تحقيق معنى عينية الوجود بل جميع الصفات الثبوتية للواجب تعالى بنقل العبارات
لاشتباهه على اكثر الناس الناظرين الى القائلين مع كونه من اهم المطالب الدينية ولابتناء اكثر المطالب
الاتية في هذا المقام عليه كما سيظهر انشاء الله تعالى واذا عرفت ذلك فاقول لو كان الواجب تعالى
مركبا من اجزاء خارجية لافتقر في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير
يكون ممكنا لانه لا يكون بنفسه مع قطع النظر عن الغير ولو كان جزؤه منشأ انتزاع الوجود ومبدأ اثاره
وكلما يكون كذلك لا يكون واجبا كما عرفت وان شئت قلت على طبق تحقيقنا السابق في اثبات [illegible]
ان الذات الواجبة لو كانت مركبة لكانت مفتقرة في تقررها وقوامها الى اجزائها بالضرورة فيكون اجزاؤها
بالضرورة فيكون اجزاؤها من عللها فلم يكن له بد من العلة فيكون ما فرضناه واجبا ممكنا هف وايضا لك
ان تقول ان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد [illegible] او لا فيحتاج الواجب الى الممكن

فيكون اولى بالامكان ان نقول اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم
منه حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان اما عدم تركيبه تعالى من الاجزاء الذهنية فاستدل عليه
المحقق الدواني بان الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود فوجودهما واحد ومفهوماهما
اثنان فوجودهما غير ماهيتهما انتهى لعل مراده من ماهيتهما الماهية التي هما اجزاء ان لها فيكون مقصوده
ان تغاير الوجود مع الاجزاء الذهنية للشيء مستلزم لتغايره مع الشيء فلا يكون الشيء واجبا لان الوجود عينية
واستدل عليه ايضا بان الواجب لا ماهية له غير الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل
الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن هو من حيث هو ماهية
موجودة بل احتاج الى امر اخر به يحصل التشخص ولا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هوية بسيطة
ولكنها غير موجودة ولاحتاج لاتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال
على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزءا له او
معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو
ممكن انتهى اقول في كل من هذا الدليلين نظر لانه ان ثبت ان الاجزاء الذهنية مستلزمة للاجزاء الخارجية
كما يستفاد من كلام بعضهم كان بطلان اللازم كاف في بطلان الملزوم اعني تركيب الواجب من الاجزاء
الذهنية فكان كل منهما مستدركا لا طائل تحت ذكرهما وان لم يثبت هذا يرد على الدليل الاول انه يجوز
ان يكون الهوية البسيطة في الخارج بالنظر الى ذاتها عين الوجود بمعنى ما به الموجودية ومنشأ انتزاعه و
مبدأ اثاره ومع هذا ينحل في الذهن الى اجزاء ذهنية اي امور متغايرة بحسب المفهوم هي عين الواجب تعالى
في الخارج وهكذا على الثاني لانه قد عرفت معنى عينية الوجود للواجب فحينئذ يجوز العقل ان يكون هنا هوية
بسيطة في الخارج بحيث ينتزع عنها الوجود مع قطع النظر عما عداها ومع هذا لها اجزاء ذهنية منتزعة
من تلك الهوية بدون شائبة التركيب الخارجي فيها اقول وتحقيق المقام بحيث لا يتجاوز عنه الحق هو
ان اثبات امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء الذهنية على مصطلح الحكماء عسير جدا وتوضيح ذلك
ان الامر الذي يصلح لان يكون من اسباب هذا الامتناع غير تام وهو ان الاجزاء الذهنية مستلزمة للاجزاء

الخارجية فاقول هذه المقدمة ليست مما برهن عليه ويظهر من كلام اكثر المحققين خلاف ذلك قال الشيخ
في التعليقات على نقلة الفاضل السهروردي اجزاء حد البسيط تكون اجزاء الحد لا لقوامه وهو شيء بنفسه
واما هو في ذاته فلا جزء له وقال العلامة القوشجي في تتمة ذكر الاحتمالات في كيفية تركب الماهية
المحمولة وتضعيفها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورة الشيء واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع
العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج
ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن
وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها
لامر واحد في الخارج وقد عرفت جوابه هناك اقول الجواب الذي اشار اليه ومر ذكره في كلامه هو انا
لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صور كما ذكروا انما جزمك بكونه محالا من بداهة وهمك لا لنفسك بالصور
الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيلة فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا
كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية الخا
بحسب استعدادات يعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر
والتنبيه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة له وهي نوعيه واخرى
مطابقة له وهي جنسية انتهى ثم اعلم انه ليس امر يعتمد عليه في بطلان يخالف هذا الاحتمال الا مجرد
استبعاد لعل القائلين بهذا الاحتمال يلتزمون كلها او هي على ما صرح به المحقق الدواني حيث قال يلزم
ان يكون الحكم باتحادهما مجازا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الموجود لعلاقة بينهما اقول الذي
يلزم على هذا هو ان يكون الشيء البسيط في الخارج عين اشياء متغايرة في الذهن كما يقولون في باب الواجب
ووجوده وعلمه وقدرته ونحو ذلك ولا ضير فيه بوجه ثم قال وان يكون تلك الاجزاء خارجة من
قوام الامر الخارجي منتزعة عنه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح اقول هذا المجاز
لازم على كل من يقول بالاجزاء الذهنية لان الجزء حقيقة محال ان يحمل على الكل ويكون عين الكل ذاتا
والاقبح هو ما يلزم على مختار من ذلك قلت قبيل هذه الاستبعادات فان قلت ما الذي تختار من الاحتمالات

الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين فلا يحملان على
المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه انتهى وعلى هذا يلزم ان يكون
مجموع الفصل والصورة للجنس ضرورة ان جزء الشيء جزء لما هو متحد بالكل وان يكون للشيء الواحد حقيقيتان
مختلفتان احدهما المركب من المادة والصورة والثاني من الجنس والفصل ونحو ذلك وكل هذا باطل
بالضرورة على انا نقول لا نسلم لزوم خروج الاجزاء عن قوام الامر الخارجي بل اللازم ان كل جزء على مصطلحكم
عين الامر الخارجي ثم قال وان يكون العقل لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجي في العقل عن وجود ما
انتزع منه اقول هذا انما يلزم اذا كان الموجود الخارجي معلوما بالكنه دون بكنهه اما اذا كان حاصلا بكنهه
فلا يلزم كما لا يخفى على انا نقول لا نسلم مجاوزة الامتياز فان المنتزع عين الموجود الخارجي على انه لا مخلص
له ايضا منه فان الموجود الخارجي حقيقة هو المادة والصورة والجنس والفصل من الانتزاعيات
والاعتبارات العقلية ثم قال وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء
من حيث كما هي في العوارض اقول فرق بين العوارض وبين الذاتيات بان منشأ انتزاع الذاتيات هو الذات
البسيطة الصرفة مع قطع النظر عما عداه بخلاف العوارض واذا تقرر ذلك وعرفت حقيقة الحال
فليت شعري ما يمنعهم من ان يقولوا ان للواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحيوة والقدرة والوجوب مع انهم
منطبقون على ان منشأ تلك الامور ومبدأ آثارها هو الذات الواجبة المحضة بدون ملاحظة
من الاعتبارات والحيثيات اما نحن فاعتقادنا ان الواجب تعالى ليس مركبا من اجزاء خارجية اصلا
سواء كانت موجودة بالفعل كاجزاء الدار والسرير والاعداد والمادة والصورة او بالقوة كاجزاء المقدار
ولو وهما هكذا كل تركيب فرض وجوده سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل اما الاجزاء الذهنية
المصطلحة عندهم فلم يثبت عندنا وجودها في الهويات الممكنة فضلا عن الواجب تعالى اذ كلما
يعبرون عنه بالاجزاء الذهنية في الممكنات المتاصلة يحتمل عندنا ان يكون من قبيل الوجود والقدرة
والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى فلما لا يلزم التركيب في ذاته تعالى مع كونها عين منشأ الامور
المتكثرة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا وبطلان هذا الاحتمال ليس من البديهيات ولا مما برهن عليه نعم قد حاول

المحقق الدواني في الحاشية القديمة ما يقرب نفي هذا الاحتمال بمجرد استبعادات ظاهرية فانه قال فان
قلت من ينفي الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان [ط] [نا]
مثلا فليسا بالحقيقة جزئين للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق [ع]
كان كذلك لم يكن زيد في ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية ليست من حيث هي الا هي فتكونان
من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله ينفي ان يكون شيء ما من الكليات ذاتيا للموجود في الخا[رج]
بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو شان اللوا[حق]
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض كذلك يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه
حق بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر اخر لا يقال الجعل
الجاعل ذاته لا انا نقول ح يكون وجود زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض
فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما يقوم فيه [احتمال] الا
لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها بياض او سواد او
ما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع [التي]
يكون تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة فتامل [انتهى]
اقول لعل حاصل غرض القايل ان الموجود المتاصل في الخارج هو الشيء البسيط والمركب بالاجزاء الخارجية اما
الاجزاء الذهنية فهي من الانتزاعيات لكن منشاء انتزاع تلك الاجزاء نفس ذلك البسيط والمركب الخارجي
مع قطع النظر عن الغير بخلاف الانتزاعيات الاخر المسماة بالعوارض فان منشاء انتزاعها هذا الموجود
الخارجي لكن بشرط الوجود او حيثية اخرى واليه يؤول قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة
الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر يحصل من تلك المعاني مفهومات [illegible]
عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها مخصوصا اذا ماهية مخصوصة يمتاز عن ساير الاشياء بالماهية
والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات و[النوع] بها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا
من الماهية سوى ان يكون شيء يحمل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات

اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد
و[illegible] والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحركة والحس
الا[illegible] والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات [وهي]
العرضيات انتهى واذا عرفت ذلك فقول المحقق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل الى اخره يرد عليه انه ما [مرادك]
من الانسان فان كان مرادك منه هو الحقيقة البسيطة الزيدية فلا معنى لتوسيط الجعل وان كان مرادك
منه ما نفهم من قولنا قابل للابعاد الثلثة نام حساس متحرك بالارادة ناطق فلا استبعاد في كونه معللا
بالذات الزيدية اما ما قال ان التفتيش يوجب الخ فيرد عليه انه ما المراد بالبياض فان كان مرادك منه
هو الامر البسيط الذي يعبر عنه بالبياض فهو كذلك وان كان مرادك ان حقيقة البياض الموجود في [الخارج]
هي لون مفرق للبصر فغير مسلم اما قوله ثم ان هذا القايل الخ فغير مسلم فانه لا يمتنع على مسلكه ان يحصل
الموجود الخارجي البسيط والمركب بالاجزاء الخارجية في الذهن كما لا يخفى وهذا كله مراعاة لقول من
ينكر الكلي الطبيعي في الخارج اما اذا اردنا انتهاض الاحتمال الذي قلنا فنقول ربما مثلا هوية موجودة
في الخارج بسيطة هي عين الجسم هي عين النامي وعين الحساس وعين الناطق كالوجود والعلم
والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى ولا يلزم في ذلك ان يكون اتصاف زيد بجميع الكليات معللا بعلة كما
لا يلزم ان يكون وجود الواجب واخواته معللا ولا يلزم تخلل الجعل بين زيد وانسان ولا يفرق قوله [والتفتيش]
يوجب ان بعض الموجودات الخ كما لا يخفى وايضا لا يلزم نفي وجود الموجودات الخارجية في العقل [illegible]
بين هذا القول الذي حاول الدواني دفعه وبين قولنا ان مقتضاه ان الاجزاء الذهنية وساير الكليات
[illegible] للموجودات الخارجية غير موجودة فيها مقتضى قولنا انه ليس هناك جزء وكل بل كل اجزاء الذهنية عين [الموجود]
الخارجي البسيط كالصفات الثبوتية بالنسبة الى الواجب تعالى فان قلت هل يمكن ان يستدل عليه
بالسمعيات وعلى نظايره من المسايل الانية قلت نعم فانه قد اتضح فيما قيل ثبوت وجود الواجب [تعالى]
وصفاته الكمالية التي يتوقف ثبوت النبوة عليها وما قيل ان التجزي ونحو ذلك يستلزم الامكان كما عرفت

فما لم يثبت عدم التحيز مثلا فانه لم يثبت وجوب الواجب تعالى ليس بشي لان غاية استلزام الوجوب عدم التحيز مثلا فكانه لم يثبت وجوب الواجب تعالى ليس بشي لان غاية استلزام الواجب عدم التحيز لاستلزام معرفته فضلا عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشي والعلم بثبوت الشي فنقول الاخبار الداله على هذا المطلب كثيرة منها ما في نهج البلاغة عن امير المومنين صلوات الله عليه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله وفي الاحتجاج في خطبة عنه صلواة الله عليه واله ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالغيرية والابعاض وفي التوحيد في خطبة الرضا عليه السلم ولا له تمثل من بعضه ولا اياه اراد من توهمه وايضا في التوحيد قال امير المومنين علي بن ابيطالب عليه السلم في حديث الاعرابي اما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القايل انه هو عز وجل واحد ليس له في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القايل انه ربنا انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل وقد تقدم هذا الحديث بتمامه في مفتتح الكتاب وفي الكافي والتوحيد في حديث طويل قال ابو جعفر الثاني هو الله الذي لا يليق به الاختلاف والايتلاف وانما يختلف ويأتلف المتجزي فلا يقال الله مختلف ولا مؤتلف ولا الله قليل ولا كثير ولكنه القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزي والله واحد لا متجزي ولا يتوهم بالقلة والكثرة وكل متجز او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له الحديث

الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شي اخر ينضم اليه حقيقة واحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب لاستغنائه عن الحال بكون هو الموضوع والشي الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة بل غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في الاخر وكان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا فيهما انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء ماديا وحل

الجزء الصوري

الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج الى تبين ان الاجزاء المادية غير مسموعة واورد المحقق الدواني ايضا على هذه المقدمة بانه ربما يمنع كون [illegible] هذا الفرض اعتباريا والسند السرير المركب مع قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان تكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صورة المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها بحسب تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها ودفع السيد صدر الدين الاعتراض الاول بان الواجب تعالى لو كان مع جزء ماديا وحل فيهما الجزء الصوري لبقي في المركب هوية الواجب لامتناع بطلانها وكان فيه هوية الصورة الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانهما متكثرة بالذات لما مر انفا قال بهمنيار كل ما كان الوحدة فيه بالفعل لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة والا اشكال الثاني بانه لو تركب ماهية واحدة حقيقية من عرض ومحله فان بقي هويتهما في نفس الامر حال التركيب كان هناك اثنان وكالاثنين الاثنان حيث يكون اثنان عددا اخر لا يكون واحدا ايضا فاذن ما يكون في نفس الامر منهما اثنان لا واحد حقيقي وان بطلت هوية العرض انعدم بالكلية لبرائته عن المادة الداخلة فيه كما في موضعه وح لا يكون التركيب منه وان بطل المحل بالكلية لا يكون التركيب منه ايضا وان بطل هوية المحل وبقي هوية العرض مع مادة المحل فلابد من صورة تعين تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلث فانها لما بطلت هوياتها صارت موادها المبهمة مستعدة لان تصير شيئا واحدا حقيقيا كما تحقيقه قال في موضع اخر من حاشيته على شرح التجريد مشيرا الى بعض قواله هذا انما يمشي لو كانت البسايط العنصرية باقية بالفعل في المركبات وقد مر انها ليست باقية فيها فانها متى حدثت صورة في مادة زالت الصورة التي كانت فيها وينقلب الجسم الذي له جسم الصورة الزايلة الى جسم اخر كانقلاب النطفة علقة والعلقة مضغة وكذا الحال اذا حصلت الصورة الخطية مثلا في العناصر فانه زوال

عنها الصور العنصرية والتقلب لعناصر خليطة فالصور العنصرية كسائر الصور العنصرية يزول عن المادة عند حدوث صورة اخرى فيها والحكم بمخالفة الصور العنصرية في ذلك الحكم لسائر الصور تحكم ظاهر انتهى وانا اقول وايضا الاعتراض الاول مدفوع بانه يلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهذا خلاف ما تقرر عند الحكماء وايضا يلزم ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلا للحوادث لان كلما عداه من الجواهر والاعراض حادث عند اهل الاسلام وايضا تجويز حلول الصورة النوعية في الواجب تعالى منضما بالجزء الاخر مع القول باستغناء الواجب تعالى عن جميع ما عداه في الوجود والتحصيل وبعدم الانفعال نظير تجويز حلول الصورة النوعية في مجموع زيد وحجر في السفسطة بل اخس من هذا اما قول المحقق الدواني بانه ربما يمنع كون التركيب في هذا الفرض اعتباريا الخ وجواب السيد فمن قبيل النزاع اللفظي فان منظور المحقق ان المركب من ان يكون الواجب والدار من قبيل الحقايق المتحصلة ومنظور السيد انها حقايق اعتبارية والقول الفيصل ان من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلا لشيء اخر كالاشاعرة القائلة بزيادة الصفات فيمكن الالزام عليهم ان الواجب تعالى عندهم جزء العالم والمتكلم والقادر سواء اسمي كل واحد من هذا المجموع بالحقيقة الواحدة ام لا اما من يقول ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا معا كالحكماء او يقول بعد قدم ما عداه تعالى وامتناع كونه تعالى محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا يمشي هذا الاحتمال عندهم لامتناع في كون الواجب تعالى جزء مجموع الموجودات ومجموع الاشياء لكن لا يظن باحد من ذوي العقول ان يدعي بان هذا المجموع حقيقة وحدانية بالجملة الامر الاهم والمقصود الاعظم من هذا المبحث هو نفي جزئيته تعالى للمجموع الذي يلزم من فرضها اما افتقاره تعالى الى الغير اما في وجوده او تقومه كالصورة الجسمية بالنسبة الى المادة او المادة بالنسبة اليها والجنس الى الفصل او بالعكس او كونه تعالى محلا للحوادث ومنفعلا ونحو ذلك من الاحتمالات التي تؤدي الى ذلك وليس غرضنا نفي جزئيته كيف ما اتفقت ولو بالاعتبار فانا نعلم بالضرورة ان كل شيء موجود فهو جزء للمجموع الذي اعتبر دخوله فيه ويمكن لنا ان نستدل على هذا المطلب بالسمعيات ايضا فاقول روى ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده في الكافي عن ابي جعفر عليهما السلام قال ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه الحديث وفي التوحيد باسناده عن علي بن موسى الرضا عليهم السلام قال خطب امير المؤمنين

صلوات الله عليه واله الناس في مسجد الكوفة الحمد لله الى ان قال فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وقال امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه الخ وامثال ذلك كثيرا ما وجه دلالة هذه الكلمات فظاهر في التوحيد وهذا من اهم الامور واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الاخر بامر خارج عن الذات فيكونان محتاجين في تشخصهما الى امر خارج وكل محتاج ممكن فان قيل لا نسلم الاحتياج لم لا يجوز ان يكون تشخصهما من قبل نفس حقيقتهما قلنا فحينئذ ينحصر حقيقتهما في فرد واحد وهذا خلاف المفروض مع كونه عين المطلوب نعم يرد على هذا الدليل ان معنى كون الوجود نفس حقيقة الواجب انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثار الوجود وجوبه لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك الموجودين واجبي الوجود في الوجود والوجوب الا انه يظهر من نفس كل منهما اثار وجوب الوجود ولا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة فحينئذ الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لابدائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا واجاب عنه العلامة صدر الدين بما يؤول الى دعوى البداهة على ان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا ثم قال لنا بتاييد الله وملكوته برهان غير شيء على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية فلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا موجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجبا لجميع الحيثيات الصحيحة وعلى

جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقة من حيث هي هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب
اصلا لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الموجود او جه من وجوه التحصيل وعادما لكمال من كمالات الموجود
بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية
يخالف جهة الفعلية والتحصيل فتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون احدا
حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اذا فهمو فاذا تمهدت
هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا
منه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين تستلزم
معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم
معلولية الواجب وهو خلاف الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون
هو للاخر فيكون كل واحد منهما عادما لنشاءة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول
له او ممكنة الحصول فذات كل منهما بذاته ليست محض الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول
شيء فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجبية بحسب ان يكون
مستند جميع الممكنات ومنبع كل الخيرات انتهى لا يخفى عليك ان دعوى البداهة لا يسلم الخصم وبناء هذا
البرهان على مقدمة فاسدة مقتضية لوحدة الوجود فهو ساقط عن محل الاعتبار والجواب الحق الذي هو
الهمني به ربي وتقرير ذلك موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى ان حصول الشيء في الذهن بحقيقته عين
حصول ما هو عينه او جزئه الذي يعبر عنه بالذاتي وهذا بخلاف الامر الذي لم يكن عينه ولا ذاتيا
له سواء كان لازما او مفارقا ومن ههنا يستحيل عند العقل تجرد تصور حقيقة الشيء وجودها بدون ما هو
عينها او ذاتي لها بخلاف الخارج ولو كان لازما الا ترى ان الحقيقة النارية اذا تحصل في ذهن يحكم بتجرد
هذا الحصول عن اسنخالها بدون الجسمية والنارية بخلاف الاحراق فان لزوم ذلك لها بشرط من خارج
وكل هذا ظاهر لا سترة فيه والثانية انه اذا كان الشيء بحيث يكون حصوله عين حصول شيئين متحصلين
بحقيقتهما في الذهن فلا بد ان يكون مشتركا ذاتيا بينهما لانه لو كان خارجا من حقيقة احدهما لم يكن عين

حصوله كما عرفت في المقدمة الاولى ولو كان عين احدهما وجزء للاخر كان احدهما جزء للاخر كان احدهما لا شيئا
مغائرا له وهذا خلف مع انه فيما نحن بصدده واذا عرفت ذلك فنقول انا فرضنا حصول احد الهويتين الو
بحقيقته في الذهن فنقول هذا الحصول لا يخلو من انه اما عين حصول الوجود والوجوب والعلم والحيوة
مثلا او غيره على الثاني يلزم زيادة الوجود واخواته فيلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
الواجب تعالى في كونه موجودا وعالما وحيا الى غير ذلك من الصفات الكمالية الى الغير وهذا خلاف ما تقرر
عند الحكماء الذين ساق هذا الدليل على مسلكهم وايضا خلاف ما هو مذهب اهل الحق كما عرفت على الاول
اي وان كان عين حصولها فهذه الامور اما عين تلك الهوية او ذاتيات لها بحكم المقدمة الاولى واذا تقرر هذا
فانا نعرض حصول الهوية الاخرى كذلك فنقول حصولها اما عين الوجود والوجوب والعلم والقدرة والحيوة
او غير على الثاني يلزم زيادة الوجود واخواته وهذا باطل بتقريب ما مر وعلى الاول يكون الوجود واخواته
ذاتيات مشتركة بين الهويتين بحكم المقدمة الثانية فيلزم التركيب وزيادة ما به الامتياز بينهما على
حقيقتهما المشتركة فيتم الدست واتضح معنى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو بوجه اخر بديع توقفه
على مقدمة نقول لا يخلو الامر من ان تقرر تلك الهوية في الخارج اما عين تقرر الوجود والعلم والحيوة ام
غيره اي من قبيل تقرر الجسمية في ضمن تقرر الذات النارية مثلا او ليس كذلك بل من قبيل المحرقية التابعة
لتقرر الذات النارية على الثاني يلزم زيادة الصفات ومفاسدها وعلى الاول اجرينا هذا الكلام بعينه في
الهوية الاخرى ليلزم الاشتراك في الذاتي كما عرفت والثاني انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين وهوية ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون
الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب علة للتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير اذ جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب في كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه

وان كان التعين والوجوب ناشئا من منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل الثالث انه لو تعدد الواجب لكان فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته
فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما
علة لوجوب وجوده وقد ثبت بطلانه واما ان يكون ذلك الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما وهو الحق فانه اما
ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرها وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا وهذا خلف وان
تعددت الماهية كان كل منهما شيئا عرض له وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد للواجب وقد تبين بالدلائل
عينية الوجود بطلانه وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى الغير والامكان وبالجملة لو كان الواجب متعددا لكان
زائدية الوجوب لهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا والثالث انه لو كان سبحانه شريك لكان
لمجموع الواجبين وجود غير وجود الاحاد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او امرا زائدا عليه
ولكان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء والمحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر في الشيء يجب ان يكون
مؤثرا في واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد ادعوا الضرورة فيه ولا يمكن التأثير فيما نحن فيه
في شيء من الاجزاء لكون كل من الجزئين واجبا فالشريك يستلزم التأثير لا يمكن التأثير فيه وامكان ما فرض
وجوبه الى غير ذلك من المفاسد ولا يخفى ما فيه لان المجموع عبارة عن الاجزاء مع الهيئة المجموعية شطرا او شرطا
فتامل واعلم ان ابتناء اكثر الدلائل السابقة على عينية الوجود والوجوب للذات الواجبة ويمكن بناءا على
هذه العينية استنباط دلائل كثيرة لكن مرجع كلها الى هذه العينية مثل ان يقال لو كان الواجب اكثر
من واحد فاما ان يكون الوجود زائدا على كل واحد منهما وهذا باطل بالدلائل عينية الوجود للواجب وان كان
تمام حقيقتهما الشخصية يمنع التعدد وان كان بعض كل من تلك الحقيقتين لزم التركيب بوجه اخر
الهويتان لا بد ان يكونا متعددتين والوجود لا بد ان يكون عينهما فالهوية غير الوجود وهذا يستلزم زيادة الوجود
بالجملة امثال هذه البراهين يمكن استنباطها بادنى تامل فالامر الاهم هو اثبات العينية بالمعنى الذي يقال
بعينية الذات والذاتيات لما هي ذات وذاتيات له فانه تمت كلها والا سقطت عن محل الاعتبار
ولعل الذي تلونا عليك في دفع الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة كاف وشاف في اثبات تلك العينية والبراهين

التي اقامت الحكماء والمحققون من اهل الحق تقتضي العينية بذلك المعنى فلا يتوهم ان مرادهم من العينية
هو ان الذات الواجبة مبدأ اثار تلك الصفات وان هذه الصفات من قبيل امور انتزاعية لازمة للذات
الواجبة خارجة عن حقيقتها لانه لو كان الامر كذلك لكانت تلك الامور مستندة الى الذات فيلزم تقدم
الشيء على نفسه والافتقار ونحو ذلك الرابع برهان التمانع وتقريره على الاول انك قد عرفت عموم قدرته
تعالى على جميع الممكنات وايضا عدم القدرة على هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة وبدليل اجماع
العقلاء عليه ومن المحال عادة اجماعهم على نظري ولئن لم يكن ضروريا فنظري ظاهر متسق الطريق واضح
الدليل واستحالة اجماعهم على نظري لا يكون كذلك اظهر واذا اتضح ذلك فنقول لو كان الواجب اكثر من
واحد فلا شك في امكان تعلق ارادة احد الواجبين بايجاد زيد مثلا فرضنا كذلك ثم يقول هل للواجب الاخر ان
يريد اعدام زيد في ذلك الحال لا الاول عجز ونقص لان امتناع تلك الارادة مع كون المرادة ممكنا انما
نشأ من قبل تعلق ارادة الاخر وهو غير قادر على رفعها ولا يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان ارادة كل منهما
للممكن بشرط ارادة الاخر لضده ممكنة وبالعكس وليس كذلك بل ارادة كل منهما له ارادة الاخر لضده ممتنعة
ونظير ذلك ان ارادة الواجب للممكن بشرط وجود ضده محال ولا يلزم منه نقص اما وجه عدم الورود
فظاهر لان عدم تعلق الارادة بالمحال ليس بنقص بخلاف امتناع الارادة بسبب ارادة الاخر ضد مراده
فان قلت عدم زيد مع ارادة احد الواجبين لوجوده ممتنع لان وجوده ح ممتنع الانعدام بحسب وجوب الوجود
يستلزم امتناع العدم فلا يكون امتناع تعلق الارادة بالعدم من النقصان بعين ما قلت انفا قلت
عدم لزوم العجز بسبب امتناع تعلق الارادة بالممتنع انما هو اذا كان الممتنع ممتنعا بالنظر الى ذاته اي
اخر يكون واجبا او ممتنعا بالنظر الى ذاته وعدم زيد ان امتنع فانما امتنع بالنظر الى ارادة الواجب الاخر
وارادة الواجب الاخر ليست بواجبة في نفسها فمقتضى كمال القدرة ان يرفع صاحبها تلك الارادة او ممكنة
للواجب الاخر ومراده بتمامه فان لم يكن كذلك فهو عاجز ناقص كما لا يخفى والتقرير الثاني لبرهان التمانع
ذكره المحقق الدواني وهو انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم
او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف فقط على الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد

وعلى الثاني يلزم عجزهما لانه لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا
يكون الها فمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال كما اذا كان
كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين
على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور
الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما اورده من المثال
في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في
الحمل قدر ما يتم الميل الصادر من الاخر حتى يقل الخشبة بمجموع الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر
من الميل فاعلا مستقلا وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شيء منهما انتهى ولك ان تقول احد القدرتين مع احد الارادتين كاف لكن لم يتعلق بايجاد العالم
وهذا كما ان زيدا وعمروا كل واحد منهما كان قادرا على حمل خشبة معينة مثلا لكن لم يحملها احدهما
وحملها الاخر الثالث انه لو وجد الهان يتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة
والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان
يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد تقرر في موضعه
امتناع تعدد العلة المستقلة واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات
الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال ويقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول
الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا
الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الخامس من الادلة العقلية على نفي تعدد الواجب
ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كل موجود بحضرة اليوم
غير الذي كان بالامس ونحو ذلك وهذا الدليل وان كان ضعيفا لكن ذكرناه تائيدا السادس انه كل من جاء من

الانبياء

الانبياء واصحاب الكتب المنزلة انما ادعى الاستناد الى الواحد الذي استند اليه سابقه ولو كان
في الوجود واجبان لكان يخبر مخبر من قبله بوجوده وحكمه واحتمال ان يكون في الوجود واجب لا يرسل
الى هذا العالم لا يؤثر ولا يدبر فيه مع تدبير وجود حجره في عالم اخر او عدم مما لا يذهب اليه وهم واهم فان
الوجوب يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ومع هذه الصفات الكمالية يمتنع عدم الاعلام ونشر
الاثار بحيث لا يبلغ الينا وجوده وايضا قد اثبتنا ان الواجب تعالى كامل من جميع الجهات وسنثبت ان شاء الله
تعالى في مبحث العدالة ان الكذب لا يجوز في كلامه تعالى بوجه لانه قبيح فلو كان له شريك كان
الاخبار بعدم الشريك مع تاكيدات بليغة من اقبح الكذب واشد النقصان فان التاكيدات الواقعة
في كلامه تعالى في باب نفي الشريك لم تقع بمثابته في باب شيء قط كما لا يخفى وهذا معنى ما اوصى به
امير المؤمنين صلوات الله عليه واله وابنه الحسن عليه السلم واعلم انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرايت
اثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفاته وفعاله ولكنه اله واحد كما وصف نفسه لا يضاده في ذلك
احد ولا يحاجه وانه خالق كل شيء الامر السابع ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك
وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى والاحاديث المستفيضة والسمعيات بحيث من الكثرة ونحن
نقتصر على قليل منها قال الله تعالى الهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقال الله تعالى ومن الناس
من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله وقال سبحانه الله لا اله الا
هو الحي القيوم وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله
فقد افترى اثما عظيما وقال تعالى ما لكم من اله غيره وقال تعالى وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء
ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال يا صاحبي السجن ارباب متفرقون خير ام الله الواحد
القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان الحكم الا لله
امر الا تعبدوا الا اياه وقال وقال تع وليعلموا انما هو اله واحد وقال تع لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله
واحد فاياي فارهبون وقال تع ولا تجعل مع الله الها اخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا وقال تع

لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيرا
وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحا
ولا يشرك بعبادة ربه احدا وقال تعالى له من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق
فهم معرضون وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال الله تعالى
لا اله الا هو رب العرش العظيم وقال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم
خلفاء الارض ءاله مع الله قليلا ما تذكرون امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرى
بين يدي رحمته ءاله مع الله تعالى الله عما يشركون امن يبدء الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض
ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به
علم فلا تطعهما الي مرجعكم فانبئكم بما كنتم تعملون وقال الله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم
ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون وقال
تعالى يا ايها الناس اذكروا نعمت الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله
الا هو فاني تؤفكون وقال تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وامثال
ذلك في الكتاب المجيد كثيرة جدا واما الاخبار فمنها ما في الكافي والتوحيد باسنادهما عن هشام بن الحكم
في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله عليه وكان من قول ابي عبد الله عليه السلم لا يخلو قولك
انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والآخر ضعيفا فان كانا
قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما ضعيف والآخر
قوي ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين
من كل جهة او متفرقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا واختلاف

الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك ان ادعيت
اثنين فلابد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة وان ادعيت
لزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة
وقد قيل في حل هذه الرواية وجوه كثيرة منها ان يكون الفقرة الاولى اشارة الى برهان التمانع باحد تقريراته
المشهورة والثانية الى التلازم وتقريره ان التلازم بين اجزاء النظام الجملي المنتظم المتسق كما بين السماء
والارض مثلا على ما اقتضته القوانين الحكمية لا يمكن الا بالاستناد الى فاعل واحد يضع الجميع بحكميته
وقدرته اذ التلازم بين شيئين لا يصح الا بعلية احدهما للآخر او بمعلوليتهما لعلة واحدة موجبة
فلو تعدد اختل الامر وفسد النظام والثالثة يكون الزاما على المجسمة المشركة القائلين بالهين مجسمين
متباعدين في المكان كما هو الظاهر من كلام المجوس لعنهم الله ويكون الفرجة محمولة على معناها المتبادر
من جسم يملا البعد بينهما لبطلان الخلاء او سطح فاصل بينهما لتحقق الاثنينية ومن شاء الاطلاع على
اكثرها فليرجع الى البحار ومنها ما قال امير المؤمنين عليه السلم في معنى التوحيد يوم الجمل في جواب سوال
الاعرابي وقد تقدم في مفتتح المقدمات مع قليل ما يرتبط به ومنها ما في التوحيد باسناده عن الفضل
بن شاذان قال سال رجل من الثنوية ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلم وانا حاضر فقال له اني اقول
ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد فقال قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع
الثاني الا بعد اثباتك للواحد فالواحد مجمع عليه واكثر من واحد مختلف فيه وايضا فيه باسناده عن
هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما الدليل على ان الله واحد قال اتصال التدبير و
تمام الصنع كما قال عز وجل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وامثال ذلك كثيرة وها الآن نشرع في
ذكر من يخالفها من اهل الملل الفاسدة القائلة بتعدد الآلهة فههنا فوائد   في الرد على
الثنوية فانهم زعموا ان هيئة العالم حادثة ومادتها قديمة وذلك لان العالم انما حدث لاجل امتزاج
اول واخر اما النور والظلمة فهما ليسا بحادثين بل هما قديمان ويرد عليه ان الضوء عرض لان الاجسام
المستنيرة والمظلمة متشاركة في الجسم ومتباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما به

الامتياز فالجسمية مغايرة للضوء والظلمة ولان الجسم الواحد يصير مضيئا بعد ان كان مظلما والباقي غير

المتبدل فكونه جسما مغاير لهذا الوصفين ولانه اذا كانت الشمس محاذية لكوة البيت يصير مضيئا

فاذا سددنا الكوة صار البيت مظلما ولو كان الضوء جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي

يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما

كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر واما القول بان الحائل انما يستر اذا كان مشفا فلا كما يظهر

من ملاحظة حال صفحة البلور والزجاج فانها يرى ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين به الطاعنون

في السن على قراءة الدقيقة فليس بشيء لانه معلوم ان الحس يشتغل بالضوء فكلما كثر كان الاشتغال به حجابا

لشدة الانتشار ومن هنا اذا غلظت الصفحة جدا وجب لما تحتها استتارا وانما الاستعانة بالرقيقة للعيون

الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة لانه لو كان جسما لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها

ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يوهيه ما نحن فيه ان الشمس

اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض مما

لا يعقل ومستمسك المخالفين ضعيف جدا فثبت ان الضوء عرض والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه

ان يستضيء لانه معلوم بالضرورة ان الاعمى لا يبصر اصلا ولا شك ان حال البصير في الظلمة كحال الاعمى

في باب عدم ابصار شيئا فعلم ان الظلمة ليست شيئا وايضا لو لم يكن كذلك لكانت مانعة للجالس في الغار من

ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك القطع بعدم الفرق في

الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي وبالمرئي او متوسطا بينهما فتامل وايضا قد يستدل

بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي

تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا اغمضنا العين كان حالها كما اذا فتحناها

في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة حالة ان لا نرى

شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلها الظلمة امرا محسوسا واذا اتضح ذلك فنقول

قولهم بقدم النور والظلمة فاسد لانك عرفت فيما سبق ان الاجسام حادثة فالعرض القائم به بالحدوث

اولى واما

اولى واما الظلمة فهي امر عدمي لا شيء يكون مادة لشيء على انا نقول على تقدير تسليم كونهما من الاجسام ثبت

حدوثها بحدوث الاجسام ايضا ومن جملة خرافات الثنوية انهم زعموا ان لا نهاية للنور والظلمة من جميع

الجهات الا من جهة التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير

متناهية الا من جهة الفوق واحتجوا بانه لو كان العالم متناهيا لكان الواقف على طرفه ونهايته اما يمكنه مد اليد

الى الخارج او لا يمكنه فان امكنه ذلك فالذي يتسع من الخارج المقدار ذراع اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين

والقابل للاقل والاكثر مقدار فخارج العالم اذن مقدار جسم فان كان ذلك ايضا متناهيا عاد الكلام الاول والا

فهو المطلوب وان امتنع اخراج اليد فهناك جسم لان العدم لا يكون مانعا فاذن لا نهاية للاجسام والمقادير

على كل حال وبان الحس يشهد بان الاجسام النورية صاعدة والظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا

في جهة الفوق لكان يمكنه ان يتصاعد اكثر مما يتصاعد الان ولو امكنه ذلك الفعل لا الصاعد بطبعه اذا

امكنه ذلك لا بد وان يصعد وكذلك الظلمة يلزم ان تهبط اكثر من هبوطها الان ولو كان كذلك لما كانا

مبتلاقين فلما كان تلاقيهما محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما ودفع بدلائل تناهي

الاجسام منها انا لو قدرنا خطا غير متناه ثم قدرنا كرة من مركزها اخرج خط يوازي الخط الاول فاذا دارت

حتى صار الخط الموازي مسامتا للخط الاول بعد ان كان موازيا له فلا بد وان يعرض في الخط الاول

نقطة هي اول نقط المسامتة لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال لانه لا نقطة الا والمسامتة مع ما فوقها

حاصل قبل المسامتة معها واذا كان لا تناهي الابعاد ادى الى هذا فكان محالا وبان الواقف على

طرف العالم لو اخرج يده لا يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم لانا لا نسلم ان هناك شيئا يقبل الذراع والذراعين

وايضا لم لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد لاحتمال ان يكون وجود المكان شرطا لامكان الاخراج واما قولهم

الاجسام النورية صاعدة بطبايعها فغير مسلم ما عند الفلاسفة فلان الصعود حركة مستقيمة وهي على

الافلاك محال واما عند المسلمين فلانه لا شيء من الصفات التي تختلف فيه الاجسام بواجب لشيء

من الاجسام فلا يكون الحركة الصاعدة والهابطة واجبة ايضا ومن زعماتهم ان النور خير كله والظلمة شر كله

وهذا ايضا باطل لان الظلمة تستر الهارب من الظالمين والضوء يدل عليه والظلمة تعين على النوم والاستراحة

والضوء قد يمنع منه وادامة النظر الى الاشياء المشرقة تفسد البصر والاشياء السود تجمعه ثم اعلم انهم احتجوا
على قولهم بانا نرى في العالم خيرا وشرا فلا بد من خير وشرير وثبت ان اصل العالم هو النور والظلمة فوجب
ان يكون احدهما خيرا والاخر شريرا والنور لا شك انه افضل من الظلمة فهو اذن خير لذاته والظلمة شرير لذاتها
ودفع بانه لم لا يجوز ان يكون خالق الخير هو خالق الشر وبان هذا بناء على اصل فاسد وهو كون اصل العالم
من النور والظلمة وسيبطل ذلك ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان الثنوية ثلث فرق الفرقة الاولى الديصانية
اصحاب ديصان والثانية المانوية اصحاب ماني الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وذلك بعد
عيسى اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى والثالثة المرقونية
وكل من هذه الفرق اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا لذاته وعلى ما تلونا عليك من قبل
وانما اختلفوا في امور منها ان الديصانية ذهبوا الى ان القوة على هذه الادراكات الخمسة قوة واحدة لكن
الادراكات تختلف باختلاف الالات والمشاعر هكذا قال الفخر الرازي ويؤيده ما قال الشهرستاني ان
ادراك النور عند الديصاني ادراك متفق وان سمعه وبصره هو حواسه وانما قيل سميع بصير لاختلاف
التركيب لا انهما في نفسهما شيئان مختلفان اما المانوية فقد عددوا القوى بحسب الادراكات فجعلوا قوة
الابصار غير قوة السمع وكذا في البواقي هكذا يستفاد نهاية العقول للفخر الرازي ولا يستفاد من كلام
الشهرستاني الذي ذكر حكاية عن محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق الا ان مذهب المانوية
ان النور قوي حساس سميع بصير والظلمة كذلك ومنها انهم اختلفوا في الظلمة فذهبت الديصانية
الى انها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة ولا حية بل هي ميتة وهي ايضا غير متحركة بذاتها بل هي راكدة واحتجوا عليه
بان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات وكانت هذه الصفات خيرات والظلمة ضد النور فوجب ان
لا تكون موصوفة بشيء منها لما بينهما من التضاد هكذا قال الرازي ويؤيده ما قال الشهرستاني من ان الديصانية
قالوا ان الظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل لها ولا تمييز وزعموا ان الشر يقع منها طباعا وذهبت
المرقونية الى انها حية ولكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل
هذه الصفة لكن الفرق بينهما وبين النور انها تستعمل حياتها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر والنور

تستعمل هذه الصفات في الخير ويؤيد هذا ما عرفت من كلام الشهرستاني قال الفخر الرازي بعد نقل هذا
ولكل واحد من هذه الفرق ادلة ركيكة ولسنا نحتاج الى ايرادها فان الخوض في تفاريع المذهب الباطل طويل لا طائل
فيه اقول وذكر الشهرستاني مضافا الى ما ذكر الفخر الرازي في ذيل مذهب الديصاني انهم يقولون فما كان من خير
ونفع وطيب وحسن فمن النور وما كان من شر وضر ونتن وقبح فمن الظلام وزعموا ان النور جنس واحد وكذلك
الظلام جنس واحد وزعموا ان اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسة وانما وجد لونا لان الظلمة خالطته
ضربا من المخالطة ووجد طعما لانها خالطته بخلاف ذلك الضرب وكذلك تقول في لون الظلمة وطعمها
ورائحتها ومجستها وزعموا ان النور بياض كله وان الظلام سواد كلها وذكر في تضاعيف بيان مذهب المانوية
ان الخير والشر متحاذيان تحاذي الشمس والظل والنور جوهر حسن فاضل كريم صاف نقي طيب الريح حسن المنظر
ونفسه خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة وفعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق
وجهته فوق واكثرهم على انه مرتفع من ناحية الشمال وزعم بعضهم انه بجنب الظلمة واجناسه خمسة
اربعة منها ابدان والخامسة روحه فالابدان النار والريح والنور والماء وروحه النسيم وهي تتحرك في هذه الابدان
وصفاته حسنة خيرة طاهرة زكية وقال بعضهم كون النور لم يزل على مثال هذا العالم له ارض وجو وارض
النور لم تزل لطيفة على غير صورة جرم الشمس وشعاعها كشعاع الشمس ورائحتها طيبة طيب رائحة والوانها الوان
قوس قزح وقال بعضهم ولا شيء الا الجسم والاجسام على ثلثة انواع ارض النور وهي جثته وهناك جسم اخر
الطف منه وهو الجو وهو نفس النور وجسم اخر الطف منه وهو النسيم وهو روح النور قال ولم يزل
يولد ملائكة والهة واولياء ليس على سبيل المناكحة كما يتولد الحكمة من الحكيم والنطق الطيب من الناطق
وملك ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه الخير والحمد والنور واما الظلمة فجوهرها قبيح ناقص لئيم
كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ونفسها شريرة لئيمة سفيهة ضارة جاهلة وفعلها الشر والفساد والضرر
والغم والتشويش والاختلاف وجهتها تحت واكثرهم على انها منحطة من ناحية وزعم بعضهم انها
بجنب النور واجناسها خمسة اربعة منها ابدان والخامسة روحها فالابدان هي الحريق والظلمة
والسموم والضباب وروحها الدخان وهو يتحرك في هذه الابدان واما صفاتها فخبيثة شريرة نجسة

دنسة وقال بعضهم كون الظلمة لم يزل على مثال هذا العالم له ارض وجو فارض الظلمة لم تزل كثيفة
على غير صورة هذه الارض بل هي اكثف واصلب ورائحتها كريهة انتن الروائح والوانها السواد وقال
بعضهم ولا شيء الا الجسم والاجسام على ثلثة انواع ارض الظلمة وجسم اخر اظلم منه وهو الدخان
وجسم اخر اظلم منه وهو السموم وقال ولم يزل تولد الظلمة شياطين وعفاريت لا على سبيل المناكحة
بل كما يتولد الحشرات من العفونات القذرة وملك ذلك العالم هو رحو يجمع عالمه الشر والذميمة
والظلمة واذا عرفت حقيقة النور والظلمة واحكامها عند هؤلاء الثنوية فاعلم انهم احتجوا على تكون
العالم من امتزاج النور والظلمة بان قالوا وجدنا الاجسام على ضربين احدهما ذا ظل يستر غيره من غير
ان يقع عليه النور والثاني لا ظل له كالاجسام المنيرة المشرقة فعلمنا انه ما كان ذا ظل فالظلمة
غالب عليه وما ليس بذي ظل فالنور غالب عليه والجواب انه ليس كلما لا يقع له ظل فهو نير فان
الهواء لا يقع له ظل وليس بنير ولئن سلمنا ان كل جسم فهو اما ذو ظل واما نير ولكن لا يلزم من امتناع
خلو الجسم من صفتين كونه مركبا منهما مثل الزوجية والفردية وغيرهما ولئن سلمنا ان ذلك يقتضي
يكون بعض الاجسام من النور والبعض من الظلمة ولكن لم قلتم ان اجسام العالم يكون من امتزاجها فلم لا يجوز
ان يكون البعض من النور وحده ويكون البعض من الظلمة وحدها اما قولهم في حدوث الامتزاج وسبب حدوث
الامتزاج والتخليص فمختلفة بحسب اختلاف المذاهب الثلث فقال الشهرستاني في ذيل بيان مذهب الديصانية
انهم اختلفوا في المزاج والخلاص فزعم بعضهم ان النور دخل الظلمة والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ فتاذى
بها واحب ان يرققها ويلينها ثم يتخلص منها وليس ذلك لاختلاف جنسهما ولكن كما ان المنشار جنسه حديد
وصفحته لينة واسنانه خشنة فاللين في النور والخشونة في الظلمة وهما جنس واحد فتلطف النور بلينه
حتى يدخل فيما بين تلك الفرج ما امكنه الا بتلك الخشونة فلا يتصور الوصول الى كمال ووجود الا بلين وخشونة
وقال بعضهم بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من اسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها
عن نفسه اعتمد عليه فلجج فيه وذلك بمنزلة الانسان الذي يريد الخروج من وحل فيه فيعتمد على رجله فيزداد
لجوجا فيه فاحتاج النور الى زمان ليعالج التخلص منه والتفرد بعالمه وقال بعضهم ان النور انما دخل

الظلام اختيارا ليصلحه ويستخرج منها اجزاء صالحة لعالمه فلما دخل تشبث زمانا فصار يفعل الجور والقبيح
اضطرارا لا اختيارا ولو انفرد في عالمه ما كان يحصل منه الا الخير المحض والحسن البحت وفرق بين الفعل
الضروري وبين الفعل الاختياري وقال الشهرستاني في ذيل بيان مذهب المانوية انهم اختلفوا في المزاج وسببه
قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالتخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار وقال اكثرهم ان سبب الامتزاج
ان ابدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل فنظرت الروح ذات النور فبعثت الابدان على
ممازجة النور فاجابتها لاسراعها الى الشر فلما راى ذلك ملك النور وجه اليها ملكا من ملائكته في خمسة اجزاء
من اجناسها الخمسة فاختلطت الخمسة النورية بالخمس الظلامية فخالط الدخان النسيم وانما الحيوة
والروح في هذا العالم من النسيم والهلاك والافات من الدخان وخالط الحريق النار والنور الظلمة والسموم
الريح والضباب الماء فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن اجناس النور وما فيه من مضرة وشر وفساد
فمن اجناس الظلمة فلما راى ملك النور هذا الامتزاج امر ملكا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه
الهيئة لتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة وانما سارت الشمس والنجوم والقمر لاستصفاء اجزاء النور من
اجزاء الظلمة وقال ابن ابي الحديد على ما نقل ما نقل مولانا المجلسي رحمه الله في البحار ان المانوية قالت
ان النور لا نهاية له من جهة فوق واما من جهة تحت فله نهاية والظلمة لا نهاية لها من جهة فوق ولها
نهاية وكان النور والظلمة هكذا قبل خلق العالم وبينهما فرجة وان بعض اجزاء النور اقتحم تلك الفرجة
لينظر الى الظلمة فاسرتها الظلمة فاقبل عالم كثير من النور فحاربت الظلمة ليستخلص المأسورين من تلك
الاجزاء وطالت الحرب فاختلط كثير من اجزاء النور بكثير من اجزاء الظلمة فاقتضى حكمة نور الانوار وهو
الباري سبحانه عندهم ان عمل الارض من لحوم القتلى والجبال من عظامهم والبحار من صديدهم ودمائهم
والسماء من جلودهم وخلق الشمس والقمر وسيرهما لاستصفاء ما في العالم من اجزاء النور المختلط باجزاء
الظلمة وجعل حول العالم خندقا خارج الفلك الاعلى يطرح فيه الظلام المستصفى فهو لا يزال يزيد
ويتضاعف ويكثر في ذلك الخندق وهو ظلام صرف قد استصفي نوره واما النور المستخلص فيلحق بعد الاستصفاء
بعالم الانوار فلا تزال الافلاك متحركة والعالم مستمرا الى ان يتم استصفاء النور الممتزج وحينئذ يبقى

من النور الممتزج شئ منعقد باطل لانقدر النيران على استصفاء فعند ذلك تسقط الاجسام العالية وهي
الافلاك على الاجسام السافلة وهي الارضون وتعود نار تضطرم في تلك الاسافل وهي المسماة بجهنم
ويكون الاضطرام مقدار الف واربعمائة سنة فتحلل بتلك النار تلك الاجزاء المنعقدة من النور الممتزجة
باجزاء الظلمة التي عجز الشمس والقمر عن استصفائها فيرتفع الى عالم الانوار ويبطل حينئذ ويعود النور
كله الى حالة الاولى قبل الامتزاج وكذلك الظلمة وقال في ذيل بيان مذهب المرقوبية انهم اثبتوا اصلين
متضادين احدهما النور والثاني الظلمة واثبتوا اصلا ثالثا وهو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فان
المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة وحصل
من الامتزاج والاجتماع هذا العالم ومنهم من يقول الامتزاج انما يحصل بين الظلمة والمعدل اذ هو
قريب منها فامتزج به ليتطيبه ويلتذ بملاذه فبعث النور الى العالم الممتزج روحا مسيحية وهو روح الله
وابنه تحننا على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم حتى يخلصه من حبائل الشياطين فمن
اتبعه فلم يلامس النساء ولم يقرب الزهومات افلت ونجا ومن خالفه خسر وهلك قالوا وانما اثبتنا
المعدل لان النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان فان الضدين يتنافران طبعا
ويتمانعان ذاتا ونفسا فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما فلا بد من معدل يكون منزلته دون النور
وفوق الظلام فيقع المزاج معه وقال ابن ابي الحديد قول المجوس هو ان الغرض من خلق العالم ان يحصر الخالق
جل اسمه من العدو وان يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيه ويجعله في ربط ووثاق والعدو عندهم
هو الشيطان وبعضهم يعتقد قدمه وبعضهم حدوثه قال قوم منهم ان الباري عز وجل استوحش
ففكر فكرة ردية فتولد منها الشيطان وقال اخرون بل تولد من عفونة ردية قديمة وزعموا ان الشيطان
حارب الباري سبحانه وكان في الظلمة لم يزل بعيدا عن سلطان الباري سبحانه فلم يزل يزحف حتى راى النور
فوثب وثبة عظيمة فصار في سلطان الله تعالى في النور وادخل معه البلايا والشرور فبنى الله سبحانه
هذه الافلاك والارض والعناصر شبكة له وهو فيها محبوس لا يمكنه الرجوع الى سلطانه الاول والظلمة فهو
ابدا يضطرب ويرمي الافات على خلق الله سبحانه فمن احياه الله رماه الشيطان بالحرب والكآبة فلا يزال

كذلك وكل يوم ينتقص سلطانه وقوته لان الله تعالى يحتال له كل يوم ويضعفه الى ان يذهب قوته
كلها ويجمد ويصير جمادا خامدا لا هواء له ويجمع الله تعالى اهل الاديان فيعذبهم بقدر ما يطهرهم ويصفيهم من
طاعة الشيطان ويغسلهم من الادناس ثم يدخلهم الجنة وهي لا اكل فيها ولا شرب ولا تمتع ولكنها
موضع لذة وسرور انتهى اعلم رحمك الله تعالى انه يظهر من كلام الفخر الرازي ان المجوس ليسوا من الثنوية
بحسب الاصطلاح فانه بعد ذكر الاقسام الثلثة للثنوية عقد فصلا على حدة لرد مذهب المجوس وبيان
مذهبهم كما سنذكره من كتابه ويظهر من شرح المواقف ان المجوس قسم من الثنوية ولعل مراده انهم من الثنوية
بحسب اللغة والله يعلم ثم اعلم ان هنا الزامات على المجوس ذكرها الفخر الرازي منها ان قولهم العالم يكون
من امتزاج النور والظلمة مع قولهم ان النور لا يفعل الا الخير والظلمة لا يفعل الا الشر يرد عليه ان امتزاجهما
اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا كان تاركا له من الازل فان تركه اختيارا وترك الخير شر كان النور شريرا
وان تركه عجزا والعجز نقص والنقص شر لزم المحال واما ان كان الامتزاج شرا فترك النور دفع ذلك الشر ان كان
بالاختيار وترك دفع الشر شر كان النور شريرا وان كان عجزا والعجز نقص فيكون النور ناقصا ومنها ان من قال
انا ظلمة فقائل هذا القول ان كان ظلمة كانت الظلمة صادقة فيكون فاعلة للحسن وان كان النور كان النور كاذبا
فيكون النور فاعلا للقبيح ومنها ان من قال انا جان فقائل هذا القول اما ان يكون النور والظلمة فان كان هو النور
فان كان صادقا كان النور جانيا وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقبيح وان كان هو الظلمة فلا بد وان تكون
صادقة في مقالتها لانها ان كانت قد جنت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانيا صدق وان لم تجن فاخبارها
عن كونها جانيا كذب والكذب جناية فهي على كل الاحوال صادقة فيكون الظلمة فاعلة للصدق ومنها
ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة لا تقدر الا على الشر فيكون
الامر والنهي والزجر والحث عبثا انتهى وقد ورد في احاديث ائمتنا عليهم الصلوة والسلام ما هو كاف
لدم خرافاتهم كما ورد في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمه الله عن هشام بن الحكم انه سال الزنديق الصادق عليه
السلم عن قول من زعم ان الله لم يزل معه طينة مؤذية فلم يستطع التفصي منها الا بامتزاجه بها ودخوله فيها
فمن تلك الطينة خلق الاشياء قال سبحان الله وتعالى ما اعجز الها يوصف بالقدرة لا يستطيع التفصي من الطينة

انكانت الطينه حية ازلية فكانا الهين قديمين فامتزجا ودبرا العالم من انفسهما فانكان ذلك كذلك
فمن اين جاء الموت والفناء وانكانت الطينة ميتة فلا بقاء للميت مع الاولى القدير والميت لا يجيء منه
حي هذه مقالة للديصانية اشد الزنادقة قولا واهملهم مثلا نظروا في كتب قد صنفتها والهم وحبروها
بالفاظ مزخرفة من غير اصل ثابت ولا حجة توجب اثبات ما ادعوا كل ذلك خلافا على الله وعلى رسله
وتكذيبا بما جاءوا به عن الله فاما من زعم ان الابدان ظلمة والارواح نور وان النور لا يعمل الشر والظلمة
لا تعمل الخير فلا يجب عليهم ان يلوموا احدا على معصية ولا ركوب حرمة ولا اتيان فاحشة وان ذلك
على الظلمة غير مستنكر لان ذلك فعلها ولا له ان يدعو ربا ولا يتضرع اليه لان النور رب والرب لا يتضرع
الى نفسه ولا يستعيد بغيره ولا لاحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت واسات لان الاساءة من فعل
الظلمة وذلك فعلها والاحسان من النور ولا يقول النور لنفسه احسنت يا محسن وليس هناك ثالث فكانت
الظلمة على قياس قولهم احكم فعلا واتقن تدبيرا واعز اركانا من النور لان الابدان محكمة فمن صور هذا الخلق
صورة واحدة على نعوت مختلفة وكل شيء يرى ظاهرا من الزهر والاشجار والثمار والطير والدواب يجب
ان يكون الها ثم حبست النور في حبسها والدولة لها واما ما ادعوا بان العاقبة سوف يكون للنور فدعوى
وينبغي على قياس قولهم ان لا يكون للنور فعل لانه اسير وليس له سلطان فلا فعل له ولا تدبير وانكان له
مع الظلمة تدبير فما هو باسير بل هو مطلق عزيز فان لم يكن كذلك وكان اسير الظلمة فانه يظهر في هذا
العالم احسان وخير مع فساد وشر فهذا يدل على ان الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشر وتفعله
فان قالوا محال ذلك فلا نور يثبت ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الامر الى ان الله واحد وما سواه
باطل فهذه مقالة ماني الزنديق واصحابه واما من قال النور والظلمة بينهما حكم فلا بد من ان يكون اكبر الثلثة
الحكم لانه لا يحتاج الى الحاكم الا الحكيم مغلوب او جاهل ومظلوم وهذه مقالة المرقوبية والحكاية
عنهم تطول قال فما قصه ماني قال متفحص اخذ بعض المجوسية فشابها ببعض النصرانية فاخطا الملتين
ولم يصب مذهبا واحدا منهما وزعم ان العالم دبر من الهين نور وظلمة وان النور في حصار من الظلمة
على ما حكينا منه فكذبته النصارى وقبلته المجوس الخبر قال العلامة المجلسي رحمه الله في توضيح هذا الخبر

انه يظهر من كلامه عليه السلام ان الديصانية قالوا بقدم الطينة اي الظلمة وبحدوث الامتزاج ويحتمل ان يكون
اشار الى ما نسبه الشهرستاني الى الزروانية حيث قال زعم بعضهم انه كان لم يزل مع الله شيء ردي اما فكرة
ردية واما عفونة ردية وذلك مصدر الشيطان وزعموا ان الدنيا كانت سليمة من الشرور والافات وكان
اهلها في خير محض ونعيم خالص فلما حدث اهرمن حدثت الشرور والافات والفتن وكان بمعزل من السماء
فاحتال حتى خرق السماء وصعد اقول قد عرفت ان الثنوية كلهم قائلون بقدم النور والظلمة وايضا عرفت
ان مذهب بعض الديصانية انه لم يمكن للنور التخلص من الظلمة الا بالامتزاج ثم قال رحمه الله ثم انه عليه السلم
استدل على ابطال مذهبهم بوجهين الاول ان قولكم انه تعالى كان لم يزل متاذيا من تلك الطينة ولم
يستطع التقضي منها يستلزم عجزه تعالى والعجز نقص يحكم العقل ببراءة صانع مثل هذا النظام عنه وايضا
يوجب الاحتياج الى من يرفع ويدفع ذلك عنه وهو ينافي وجوب الوجود الذي قام البرهان على اتصاف
الصانع تعالى به وانا اقول وايضا يلزم الجهل على الله تعالى فانه لم يعرف ان الامتزاج يوجب الحجوج
ويزيد التاذي وقد قام البرهان على انه تعالى عالم بجميع الاشياء ثم قال والثاني انه لا يخلو اما ان يكون
تلك الطينة الازلية حية عالمة قادرة فيكون كل منهما الها واجبا بالذات لما قد ثبت بالعقل والنقل
ان الممكن لا يكون قديما فاذا حصل العالم من امتزاجهما فلا يجوز على شيء من اجزاء العالم الموت والفناء اذ انتفاء
المركب انما يكون بانتفاء احد اجزائه والجزان هنا قديمان انيكون هذا الزاما عليهم حيث اثبتوا الظلمة
وجعلوها ميتة جاهلة عاجزة جمادا لينسبوا اليها الموت والفناء زعما منهم ان مثل هذه الامور لا يصدر
عن النور الحي العالم القادر واما انيكون ميتة اي عادمة للقدرة والعلم والارادة وهذا محال اذ القدم
يستلزم وجوب الوجود وهو يستلزم وجوب بالعلم والقدرة وساير الكمالات واليه اشار عليه السلم
بقوله فلا بقاء للميت مع الازلي القديم ثم ابطل عليه السلم ذلك بوجه اخر وهو انهم ينسبون خلق المؤذيات
كالحيات والعقارب والسباع الى الظلمة ولو كانت ميتة لا يجوز نسبة خلقها اليها اذ العقل يحكم بداهة
انه يجب انيكون الصانع اشرف من المصنوعات من جميع الجهات وكيف يفيض الحيوة والعلم والقدرة من لم
يكن له حظ منها وانا اقول يحرر الكلام بتقرير اخر انه لو كانت الطينه حية ازلية لزم انتكون تلك الطينة

ايضا الها لان الحي القديم لا يكون الا الها بخلاف ما لو كان ميتا فان الميت لا يصلح ان يكون الها واذ
لزم كونه الها فيمتنع ان تعدد الالهة باطل بدليل التمانع وغيره كما عرفت يلزم قباحة اخرى اجلى لزوما وهو عدم
جواز الموت على احد لان كل شيء في العالم فهو على هذا المذهب عبارة عن الطين والاله لا يقبل العدم
البتة وايضا قد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا يلزم على فرض كون ناحية خلاف ما هو المقرر
عندهم من ان ناحية جماد وان كانت تلك الطينة ميتة فاينه فلا بقاء للفانية مع الباقي فبطل قولهم بقدم
الطينة مع قدم الله تعالى وايضا الميت لا يوجد الاحياء ولا شك ان الحيات والعقارب والسباع من الاحياء
فقولهم باستنادها الى الطينة ايضا يكون باطلا ثم قال مولانا المجلسي رحمه الله تعالى واما المانوية فيظهر
من كلامه عليه السلم في تقرير مذهبهم غير ما مر من نقل الناقلين لمذهبهم ولا عبرة بنقلهم فانهم كثيرا ما
ينسبون اشياء الى جماعة من الشيعة وغيرهم مما قد يعلم خلافه مع انه يحتمل ان يكون كلامهم مرموزا
علم عليه السلم ان مرادهم بالنور الروح وبالظلمة الجسد والنور هو الرب تعالى ويؤيده انه كان المانى
نصرانيا ومذهب النصارى في المسيح عليه السلم قريب من ذلك اقول وهذا احسن مما قال بعض العلماء
ان حقيقة الثنوية ترجع الى كلامين عند الفلاسفة احدهما ان يكون مرادهم بالنور والظلمة ما يسميه
الفلاسفة الهيولى الى الصورة فان الجسم عندهم مركب منهما والثنوية عبرت عن الصورة بالنور وعن الهيولى
بالظلمة وثانيهما ان كل ممكن لذاته موجود لغيره والامكان طبيعة عدمية فعبروا عنه بالظلمة وعن
الوجود بالنور ثم قال رحمه الله ويحتمل ان يكون ما ذكره عليه السلم مذهبا لجماعة من قدمائهم تغير و
الى ما نقل عنهم وكذ كون النور اسيرا للظلمة ويحتمل ان يكون كناية عن عدم استقلاله في التدبير ومعارضة
اهرمن له في كثير مما يريده وقد استدل عليه السلم على بطلان مذهبهم بوجوه الاول ان لا يكون الناس
قادرين على ترك الشرور والمساوي والمعاوي لانها من فعل الجسد الذي هو الظلمة ولا يتاتى منه الخير
فلا يستحق احد الملامة على الشرور والمساوي فهذا دليل على بطلان مذهبهم الثاني انهم يستحسنون
التضرع الى الرب تعالى وعبادته والاستعانة به وامثال تلك الاعمال فعل الروح الذي هو الرب بزعمهم
فكيف يعبد نفسه ويستعين بنفسه ويتضرع اليها ويستعيذ منها وان قالوا انه يتضرع الى الظلمة

فكيف يليق بالرب ان يستعيذ بغيره الثالث انه يلزم ان لا يجوز ان يقول احد احسنت ولا اسأت وهذا
باطل اتفاقا وبديهة واما بيان الملازمة فلان الحاكم بذلك اما النور والظلمة اذ المفروض انه لا شيء غيرهما
وكلاهما باطلان اما الاول فلان الظاهر من هذا الكلام المغايرة بين المادح والممدوح والمفروض اتحادهما
ويحتمل ان يكون هذا مبنيا على ما يحكم به العقل بديهة من المغايرة بين الاشخاص مع انهم يقولون بان افراد
جميع الخلق شخص واحد هو النور وهو الرب تعالى وهذا قريب من الوحدة التي قالت به الصوفية واما
الثاني فلان الظلمة فعلها الاساءة ويعدها حسنة فكيف تحكم بقبحها ويمكن تقرير الملازمة بوجه اخر
بان يقال ظاهر ان التحسين والتشنيع من فعل النور ولا يتصور شيء منهما لان المخاطب في اساءة هو الظلمة
وهو مجبور على فعل القبيح بزعمهم فلا يستحق اللوم وهو المراد بقوله عليه السلم وذلك فعلها والمخاطب
في احسنت هو النور لان الحسن فعله فيتحد المادح والممدوح الرابع انهم يحكمون بان النور هو الرب تعالى
ويجب على هذا ان يكون اقوى واحكم واتقن من الظلمة التي هي مخلوقة ويلزمهم بمقتضى اقوالهم الفاسدة
عكس ذلك لان الابدان عندهم من فعل الظلمة هي بقدرة الرب وعلمه وحكمته الا بما يشاهد من تلك
الابدان المختلفة والاشجار والثمار والطيور والدواب ولا نشاهد مما يقولون من الارواح منهم شيئا فيلزم
على قياس ذلك ان يكون الظلمة الها قادرا حكيما عليما فقوله عليه السلم من صور مبتداء وقوله يجب ان يكون
الها خبره وقوله كل شيء معطوف على قوله هذا الخلق الخامس قولهم بان النور في حبس الظلمة ينافي القول
بربوبية لان كونه محبوسا يستلزم عجزه ونقصه وكل منهما ينافي الربوبية كما مر وما ادعوا من انه في القيمة
يغلب النور عليها فمع انه لا ينفع في دفع الفساد فهو دعوى من غير حجة وايضا يلزمهم ان لا يكون للنور
فعل لانه اسير وان قالوا بان له ايضا فعلا من الخلق والتدبير فليس باسير لان العقل يحكم بان الخالق
المدبر لا بد من ان يكون عزيزا منيعا قادرا قاهرا على كل من سواه فلما ثبت على قياس قولهم انه اسير فلزمهم
بما قررناه ان يكون ما في العالم من الاحسان والخير ايضا من فعل الظلمة فان حكموا باستحالة ذلك اي كون
الخير من الظلمة فقد بطل اصل كلامهم وهو الحكم بتوزيع الخلق وثبت ما قلناه ان الرب تعالى واحد
لا يشاركه ولا يضاده في ملكه احد واما مذهب المرقوبية فقد بين ع بطلانه بان القول بالحكم ينافي

القول بربوبية النور لان الحكيم يكون قاهرا والنور مقهورا وبداهة العقل حاكمة ببطلان كون الرب مقهورا
وايضا يلزم ان يكون الحكيم اعلم بالحكمة من النور الذي بحكمتهم انه رب الصورة قاضية بان الرب الخالق
لمثل هذا الخلق المدبر لهذا النظام لا يكون جاهلا انتهى كلام مولانا المجلسي رحمه الله ولا يخفى عليك ان
كلا من تلك الوجوه المستفادة من كلام المعصوم عليه السلام كاف في ابطال مذهب المانوية على حسب
ما نقل عنهم الناقلون ايضا غير الوجه الرابع فلا نظن ان ابطال مذهب المانوية بهذه الوجوه الخمسة
منحصر في تقدير كون مذهبهم على طبق تفسير المعصوم عليه السلم ايضا في الاحتجاج باسناده في حديث
طويل ان النبي صلى الله عليه واله احتج على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال صلى الله عليه
واله وانتم ما دعاكم الى قولكم من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا
ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشر بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن كما ان النار
محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة ونورا فقال صلى الله عليه واله السلم قد وجدتم سوادا
او بياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة لكل واحد ضد يسلبه لاستحالة اجتماع اثنين منهما في محل واحد
كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال صلى الله عليه واله فهلا اثبتم
بعدد كل لون صانعا قديما ليكون فاعل كل ضد من هذه الالوان غير فاعل الضد الاخر قال فسكتوا ثم
قال صلى الله عليه واله وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبعه الصعود وهذا من طبعه النزول
ارايتم لو ان رجلا اخذ شرقا يمشي اليه والاخر غربا اكان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما قالوا لا
فقال صلى الله عليه واله فوجب ان لا يختلط النور والظلمة لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الاخر
فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما هو محال ان يمتزج بل هما مدبران جميعا مخلوقان فقالوا انظرنا
في امورنا الح وهذا الحديث قد مر فيما سبق ايضا اعدنا ذكره نظرا الى بعد رجوع الناظرين الى ما مضى
الفائدة الثانية في تحقيق مذهب المجوس وما يرد عليه وانما افردنا ذكر هذا المذهب عن ذكر مذاهب
الثنوية لما سيظهر انهم لا يقولون بالنور والظلمة فاعلم انه قال الفخر الرازي ان المجوس اثبتوا للعالم صانعا
غير جسيم ولا جسماني عالما قادرا حكيما ونزهوه عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسموه

ذانا فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا في كونه جسما وفي كونه حادثا فالاقلون
على انه قديم وليس بجسيم ولا جسماني والاكثرون على انه محدث وجسم وزعموا ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان
في بعض الاوقات فكرة وهي انه كيف يكون حالي لو كان في ملكي من ينازعني فتولد الشيطان عن هذه الفكرة
ثم انه حارب بعسكره يزدان وعسكره وصفة تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين اعلم ان البحث بيننا
وبينهم انما يقع في مقامين احدهما قولهم انه لا يجوز اضافة الشرور والالام الى الله تعالى وهذا مدفوع اما بعدم
الحسن والقبح كما هو مذهب الاشاعرة واما بعدم تسليم قباحة هذه الالام كما هو عند المعتزلة وايضا اصل فرع
يناقض هذا المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالام حدوثه مستند الى الله عندهم كما عرفت
وثانيهما ان المحاربة مع الله تعالى محال لعموم قدرته انتهى محصله الفائدة الثالثة قال صاحب المواقف
وشارحه انه لا مخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود
ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
والزهاد والملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة انتهى
وانا اقول ان التوحيد الذي كلفنا به بالضرورة من الدين والمذهب يشتمل نفي الشريك في وجوب الوجود والقدم
وخلق العالم وكونه تعالى معبودا وقد حصل لنا الفراغ بحمد الله تعالى وتوفيقه عن اثبات التوحيد الباقي
فلا بد لنا من الاشتغال باثبات كل ذلك ودفع قول من يخالفنا في واحد من ذلك فاقول انه قد صار من ضروريات
الدين حدوث ما سوى الله تعالى قال شارح المقاصد لا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من خواص الالوهية ونعني بالقدم عدم المسبوقية بالعدم واما
بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود انتهى وايضا قد ثبت فيما سبق عموم قدرته تعالى
ولو كان هناك قديم غيره تعالى لزم ان يكون الواجب بالنسبة اليه فاعلا بالايجاب لا بالقدرة وقد صرحنا
فيما سبق ايضا ان السمعيات كافية في اثبات هذا المطلب وايضا سيتضح ان شاء الله في موضعه ان كل شيء ما سوى الله
فهو سيعدم كما هو معلوم ويدل عليه ظاهر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام ومعلوم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه في التوحيد باسناده قال امير المؤمنين عليه السلم

الحمد لله الذي لا من شي كان ولا من شي كون ما قد كان مستشهد بحدوث الاشياء على ازليته وايضا فيه
باسناده عن موسى بن جعفر عليهما السلم وهو الاول الذي لا شي قبله والاخر الذي لا شي بعده وهو القديم وما
سواه محدث تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا وايضا فيه عن ابي جعفر عليه السلم وان كنت تقول لم
يزل تصويرها وهجاوها وتقطيع حروفها فمعاذ الله انيكون معه شي غيره بل كان الله ولا خلق ثم خلقها
وايضا يدل عليه ما في الكافي باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قال اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك
وتعالى قديم والقديم صفة التي دلت العاقل على انه لا شي قبله ولا شي معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار
العامة معجزة الصفة انه لا شي قبل الله ولا شي مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شي
في بقائه لم يجز انيكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه الحديث وايضا يدل عليه ما مر
في حديث الزنديق فتذكر وايضا يدل عليه ما في الكافي انه تعالى لكل شي مبتداء وما ايضا فيه من قول ابي جعفر
عليهما السلم ان ربي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيا بلا كيف ولم يكن له كان ولا كان لكونه كيف ولا كان له اين
ولا كان في شي ولا كان على شي ولا ابتدع لمكانه مكانا ولا قوي بعد ما كون الاشياء ولا كان ضعيفا قبل
انيكون شيا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا ولا يشبه شيئا مذكورا ثم قال عليه السلم وكل شي
هالك الا وجهه له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين الحديث وما هو ايضا فيه من قول ابي عبد الله عليه السلم
نقطعت الغاية عنده هو غاية كل غاية وما هو ايضا فيه من قول الصادق عليه السلم لم يزل الله عز وجل
ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم
وقع العلم منه على المعلوم الحديث وقول ابي الحسن عليه السلم لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء
بعد ما خلق الاشياء الحديث وما هو ايض فيه باسناده عن ابي سنان قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلم
هل كان الله عز وجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق قال نعم الخ وما هو ايضا فيه من قول الصادق
عليه السلم هو الاول قبل كل شي وهو الاخر على ما لم يزل وقول ابي جعفر الثاني عليه السلم في جواب سوال سائل ساله اخبرني
عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه واسماؤه وصفاته هي هو فقال ابو جعفر عليه السلم ان
لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو اي انه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول هذه الصفات

والاسماء

والاسماء لم تزل فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم يزل عنده في علمه وهو مستحقها فنعم وان كنت
تقول لم يزل تصويرها وهجاءها وتقطيع حروفها فمعاذ الله انيكون معه شي غيره بل كان الله ولا خلق ثم خلقها
الخ وما هو ايض فيه باسناده عن داود الرقي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل وكان
عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء والرب فوقه فقال كذبوا من زعم
هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشي الذي يحمله اقوى منه قلت بين لي جعلت فداك
فقال ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل انيكون سماء وارض او جن او انس او شمس او قمر الحديث وايضا يدل
ما في التوحيد باسناده من قول الرضا عليه السلم قال سالت فافهم اما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شي معه
بلا حدود ولا اعراض ويزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود الحديث وايض فيه من قوله
عليه السلم ان الله المبدئ الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا لا شي معه فردا لا ثاني معه لا معلوما ولا
مجهولا ولا محكما ولا متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا يقع عليه اسم شي من الاشياء غيره الحديث وايضا
فيه باسناده قال ابو عبد الله عليه السلم خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية وايضا فيه
قال سال المامون ابا الحسن الرضا عليه السلم عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء على الله عز وجل
ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا انه على كل شي قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله
فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات والارض في ستة ايام وهو مستول على عرشه وكان قادرا على
ان يخلقها في طرفة عين ولكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شي
ويستدل بحدوث على الله تعالى في ذكره مرة بعد مرة الحديث وايضا فيه باسناده عن جميع بن عمر قال قال
لي ابو عبد الله عليه السلم اي شي الله اكبر منه فقلت الله اكبر من كل شي فقال وكان ثم شي فيكون اكبر منه
فقلت فما هو قال الله اكبر من ان يوصف وامثال ذلك كثيرة ولا يخالفنا في ذلك الا الفلاسفة القائلون
بالعقول المجردة القديمة والافلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والثنوية القائلون
بالنور والظلمة وبقدمها كما عرفت والنصارى القائلة بالاقانيم الثلثة والطابعية القائلة ان الاجسام

ازلية وهي متحركة لذواتها ثم اتفق في حركاتها ان تصادقت فحصل من تصادمها هذا العالم اما الصابئة فحالهم

لنا في ذلك الباب غير معلوم قال الفخر الرازي وانا لم اعرف كيفية قولهم في الباري تعالى انه موجب بالذات

او فاعل بالاختيار لاني ما طالعت كتابا معتمدا من كتبهم فان اعتقد وافيه كونه موجبا فحينئذ يكون مذهبهم

عين مذهب الفلاسفة وان اعتقد وانه تعالى فاعل بالاختيار لكنه تعالى فوض تدبير هذا العالم الى

الافلاك والكواكب فحينئذ يظهر الفرق انتهى نعم هم يخالفونهم من حيث قولهم ان الافلاك احياء ناطقة

وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فينا ويجب علينا عبادتها ثم اعلم ان الفلاسفة

لما قالوا بعدم كون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار وبعدم امكان صدور ما فوق الواحد الحقيقي استدلوا

عليه بوجوه ركيكة كما عرفت في مبحث اثبات قدرته تعالى وما يتوجه عليها استدلوا على وجود العقول

المجردة القديمة بوجوه الاول ان الممكنات اما ان يكون موجودة في مستغن في وجوده عما يحل فيه واما ان لا

يكون كذلك فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر وهو لا يخلو اما ان يكون موجودا في محل وهو الصورة او لا

يكون وهو الهيولى او لا يكون وهو لا يخلو اما ان يكون موجودا مركبا من الهيولى والصورة والمعلوم منه هو الجسم

وان كان غير محتمل نظرا الى التقسيم العقلي واما ان لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف

والتدبير وهو النفس او لا يكون وهو العقل فالممكنات اما جوهر او عرض والجواهر خمسة الهيولى والصورة

والجسم والنفس والعقل واذا عرفت ذلك فالصادر منه تعالى يستحيل ان يكون هو العرض لاستلزامه

افتقار الجواهر الى العرض وهذا باطل بالضرورة وهكذا الهيولى لان حقيقتها استعداد محض وقابلية بحتة

والحقيقة القابلة لا يكون موثرة في شيء وايضا الهيولى محتاجة الى الصورة فلو احتاجت الصورة ايضا اليها لزم الدور

ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة الجسمية لانها محتاجة في وجودها الى الهيولى فلو كانت موثرة فيها

لزم استغناءها عنها وايضا لا يجوز ان يكون هو الجسم لانه مركب من الهيولى والصورة والتاثير فيه فرع التاثير

في الاجزاء وايضا لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس لان النفس هي التي تفعل بواسطة الجسم فكيف

يكون موثرة فيه مع افتقارها في التاثير اليه فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن الواجب تعالى هو العقل

ويصدر منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهة اشرف الجهات اعني الوجوب بالغير يصدر العقل الثاني

وبالجهة الاخرى الفلك الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو

مدبر ما تحت كرة القمر ويرد عليه امور منها ان القابلية نسبة بين القابل والمقبول فلا بد ان يكون حقيقة

القابل غير القابلية ثم لم لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او النفس او العقل سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون

حال الصادر منها حال لوازمها الذاتية المستندة اليها ومنها انه يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة وبواسطتها

ومن حيث ايجادها اوجد الواجب تعالى الهيولى وايضا هذا لازم عليكم بالضرورة لانكم تقولون ان الصورة شريكة

لعلة الهيولى وايضا الامر على تقدير ثبوتها كذلك فان كانت تلك العلية بواسطة الهيولى لزم الشيء على نفسه

ومنها انه يجوز ان يكون هو الجسم لانه لم يثبت تركبه من الهيولى والصورة ودلايله مقدوحة ومنها يجوز ان يكون

هو النفس وبواسطتها يكون الواجب تعالى موجد الشيء اخر ومنها ان بناء هذا الدليل على مقدمة فاسدة اعني

امتناع صدور ما فوق الواحد وقد عرفت انها غير تامة ومنها انه لو كان وامثالها جهة الامكان الذاتي والوجوب

بالغير وامثالها كافية الصدور المتعدد عن الواحد فلم لا يكون حيثية كونه قادرا وهكذا واجبا وقديما وغير

ذلك كافية لصدور تعدد الكثير وكون تلك الامور انتزاعية ليس ادون مرتبة عن الامكان الذي هو سلبي

محض ثم اعلم ان ههنا الزامات على الفلاسفة الاول ان الكثرة الحاصلة في العقل الاول اما خارجة عن ذاته

او داخلة على الثاني يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول اما مستندة الى ذات الباري تعالى فلزم المحذور

المسطور واما مستندة الى ذات العقل الاول وهذا ايضا باطل لان الفلك التاسع والعقل الثاني انما صدرا

من قبل الجهتين وليس للعقل عندكم جهة ثالثة حتى يقال ان تلك الكثير الخارجية مستندة اليها والثاني ان

جهة واحدة فكيف يصدر من جهة واحدة فلك مركب من الهيولى والصورة الجسمية والفلكية وله مقدار

مخصوص ونحو ذلك ومنها ان عندكم الجوهر يحمل على ما تحته قول الجنس على الانواع والعقل جوهر فيكون نوعا له

فيكون مركبا منه ومن الفصل وصدوره صدور الكثير عن الواحد الاحد وامثال ذلك كثيرة والوجه الثاني

الدال على وجود العقول هو ان الافلاك متحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من قبل جسم الفلك لاشتراك

الجسمية بين الافلاك وغيرها فينبغي ان يكون جميع انواع الاجسام متحركة بالحركة التي مثل حركة الافلاك

وايضا لا يجوز ان يكون محرك الفلك قوة مودعة فيه لتناهيها وعدم تناهي حركة الفلك فلا يقوى على افعال

غير متناهية وانما قلنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوى الجسمانية لابد
ان يكون سارية في الجسم والجسم منقسم ابدا فالقوة الجسمانية ايضا منقسمة فبعضها ان قوي على ما قوي الكل كان
الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقول كان قوي البعض لا محالة اقل من قوي الكل فاذا ابتداءت القوة
مع جزئها بالتحريك فلا بد ان ينتهى فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك والا فلا يظهر التفاوت
بين الجزء والكل واذا ثبت تناهي قوة الكل ايضا لان الزائد على الجزء المفروض ايضا جزء فاذن تعين ان يكون المحرك
غير الفلك وقوته ولا يجوز ان يكون هو الواجب تعالى لامتناع صدور الكثيرة عنه فتعين ان يكون هنا موجودات
غير جسم وجسمانية قوة الجزء ثبت تناهي وهي العقول ويرد عليه امور الاول انا لا نسلم ان حركة الفلك
دايمة لانك عرفت ان الاجسام كلها حادثة فلا يكون الحركة العارضة لها غير متناهية وايضا برهان التطبيق
وغيره يبطل لا تناهيها والثاني انه لم لا يجوز ان يكون المحرك هو الصورة النوعية الفلكية ولا يلزم فيه
المحذور لعدم اشتراك غير الفلك من الاجسام فيها والثالث انه يحتمل ان يكون المحرك الصورة الجسمية بشرط
كونها حالة في الهيولى الفلكية المخالفة لهيولى جميع الاجسام والرابع انه يجوز ان يكون المحرك هو القوة لان
عدم تناهي الحركة باطل كما عرفت ووجوب سراية القوة في اجزاء الجسم ممنوع كما هو مشاهد في كثير قوانا
وايضا لم لا يجوز ان يكون التفاوت بين قوة الجزء والكل بحسب السرعة والبطوء كما في حركة فلك الثوابت وفلك
القمر والخامس انه يجوز ان يكون المحرك هو الواجب تعالى لانه قادر مطلق والمقدمة القائلة بامتناع صدور المتعدد
عن الواحد ساقطة عن محل الاعتبار والوجه الثالث الدال على وجود العقول قد سبق في مبحث القدرة
في ذيل ذكر مذهب الصابئين مع رد عليه فتذكر واذا اتضح بطلان قولهم بوجود العقول القديمة ظهر بطلانها با
بطلان ادلتهم واثبات كون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار وهكذا ظهر حدوث جميع الاجسام والجسمانيات
بل حدوث جميع العالم بالعقل والنقل وهكذا ظهر فساد مذهب الثنوية ثم نشرع بما يتعلق بالقدح في مذهب
النصارى فنقول قد اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية ثلثة
بالاقنومية اما قولهم بالجوهرية فمجرد اللفظ لانه اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس بمتحيز وانه منزه
عن المكان والجهة اما الاقانيم فلم يتحصل معناها ولذا تخبط الناس في معرفة مرادهم والاحتمالات المعقولة

خمسة الاول ان يكون بعض الاقانيم عين الذات وبعضها غيرها وهذا هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم
الاب هو نفس الذات اي وجود الباري تعالى هو نفس ذاته والثاني انها ذوات قائمة بانفسها والثالث انها من
قبيل الاحوال كما قال ابو هاشم والرابع انه من قبيل السلوب والاضافات على مذاق الفلاسفة الخامس انها
من قبيل صفات موجودة قائمة بذاته تعالى كما قالت بها الاشاعرة قال الفخر الرازي الاشبه عندي ان مراد النصارى
بالاقانيم الاحوال التي يثبتها ابو هاشم بيانه هو ان الاحوال عند ابي هاشم لا يوصف وحدها بالتعدد والوحدة
ولا بالمعلولية ولا بالمجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالتعدد مرة وبالوحدة والاتحاد اخرى والنصارى
انما يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل يقولون الذات في نفسها واحدة وهي مع الاقانيم ثلثة
اي الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع صفة الوجود فهي واحدة واذا اخذت مع اقنوم العالمية اي
مع صفة العالمية فهي شيء اخر لان احد المجموعين مغاير للمجموع الاخرى في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحيوة
فالحاصل ان الذات واحدة والاقانيم لا تتعدد اصلا واما الذات بالاقانيم فثلثة فظهر بما بيناه ان الشرايط
التي في مذهبهم من وحدة الذات والامتناع من تعديد الاقانيم والقول بان الذات بالاقانيم ثلثة حاصلة
في مذهب ابي هاشم واما الصفاتية فانهم لا يمنعون من تعديد الصفات وذلك لا يلائم امتناع النصارى
من تعديد الاقانيم انتهى اقول الاظهر عندي ان مذهب النصارى اشد مناسبة لمذهب الاشاعرة لان
النصارى اشد مناسبة المذهب يقولون بوجود الاقانيم في الخارج بدليل انتقال العلم الى المسيح عليه السلام
والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات الزائدة على الذات والاشاعرة يستترون عن القول بتعدد
القدماء باصطلاحهم على ان الصفات لا هو ولا غيره والنصارى ايضا لا يجوزون اطلاق التعدد على
تعدد الاقانيم عن شناعة هذا القول نعم يمكن الفرق بينهما بان النصارى انما يقولون بزيادة اقنومين
والاشاعرة يقولون بالتسعة ثم ظهر ولاح ان النصارى ان كفروا بقولهم ثالث ثلثة فالاشاعرة
اليق واحرى بذلك وقد انطق الله تعالى هذا الفخر الرازي بالحق حيث قال في موضع ان النصارى
كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا التسعة سلمنا ان مذهبهم اقرب بمذهب ابي هاشم لكن
بقول لما ثبت انهم كفروا بقولهم ثالث ثلثة مع انهم لا يقولون بوجود الاقنومين في الخارج كما علمت قويل

ثم ويل عليك وعلى اصحابك حيث يقولون بوجود القدماء التسعة الموجودين واذا عرفت ذلك فنقول
مذهبهم على اي تقدير كانت حيث لا يقولون بعينية الاقانيم الثلثة للذات باطل بما يبطل كل من يقول بوجود
القديم الاخر غير الذات الواجبة وايضا يرد عليهم في وجه حصرهم الاقانيم في الثلثة اعني الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس مع كون الواجب تعالى عندهم قادرا مختارا فينبغي ان يجعلوا القدرة
اقنوما رابعا وهكذا السمع والبصر خامسا وسادسا الا ان يقال انهم يجعلون القدرة راجعة الى العلم
الفعلي والسمع والبصر الى العلم اما الكلام فيما يقولونه في امر عيسى عليه السلم فسيجي ان شاء الله تعالى تفصيله
مع ما يدفعه في مبحث الحلول اما الطبايعية فهم يقولون ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذواتها ثم اتفق
في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم وزعموا ان حدوث الالوان والاشكال والخواص
في عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر الاربعة وقد ظهر بطلان مذهبهم بما علم من حدوث الاجسام
وبما سيظهر من ان خالق الاجسام والجسمانيات هو الله تعالى انه لا صانع للعالم الا الله
وليس له شريك في خلق العالم وهذا من ضروريات دين الاسلام والايات والاحاديث الدالة عليه متظافرة
قال الله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال تعالى ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو
فانى تؤفكون وقال تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء
وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وقال تعالى اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء
وقال تعالى الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وقال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقال
تعالى قل من رب السموات والارض قل الله قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا ولا
ضرا فانه يدل على انه خالق السموات دون العقول وكذا هو خالق الارض دون غيره وقال تعالى خلق
السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون وقال وما بكم من نعمة فمن الله وقال تعالى واتخذوا من دونه
الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون فانه يدل على ان الملائكة والافلاك والكواكب ليست بخالقة
لشيء وقال تعالى امن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة
ما كان لكم ان تنبتوا شجرها ءاله مع الله بل هم قوم يعدلون امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا

وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا ءاله مع الله بل اكثرهم لا يعلمون امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف
السوء ويجعلكم خلفاء الارض ءاله مع الله قليلا ما تذكرون امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل
الرياح بشرا بين يدي رحمته ءاله مع الله تعالى الله عما يشركون امن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من
السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يحييكم الاية وقال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا اله الا هو فانى تؤفكون قل ارايتم شركاءكم
الذين تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات الاية وقال تعالى ائنكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الاية وقال تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا
للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن الاية وقال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون فان المقام
مقام المدح وهذا انما يتم اذا لم يكن غيره تعالى خالقا وقال تعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له الاية وقال تعالى يخلق الله ما يشاء الاية اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال تعالى ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن
يدبر الامر الاية وقال تعالى الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام الاية وايضا قال الله تعالى
الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وقال تعالى رب السموات والارض وما بينهما الاية وايضا
ما خلقت السموات والارض وما بينهما الا بالحق اعلم ان امثال تلك الايات في الكتاب المجيد كثيرة جدا
ذكرنا شطرا منها تيمنا والله الهادي الى طريق الرشاد اما الاحاديث فهي اكثر من ان تحصى في كتاب
او كتابين لكنا نذكر اخبارا يسيرة ليكون الكلام على اسلوب مستحسن منتظم فاقول في التوحيد باسناده
عن علي بن مهزيار كتب ابو جعفر عليه السلم الى رجل بخطه وقراته في دعاء كتب به ان يقول يا ذا الذي كان
قبل كل شيء ثم خلق كل شيء ثم يبقى ويفنى كل شيء الحديث وفي الحديث الذي جعلته عنوان الكتاب هو
تعالى مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وفيه
باسناده عن الصادق وكلما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق والله خالق كل شيء
وهكذا فيه عنه ع هو خالق الاشياء لا الحاصلة وايضا عن ابي جعفر عليهما السلم له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين

وايضا فيه باسناده انه قال امير المؤمنين عليه السلم معنى اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا هادي الا الله و
سكان السموات وسكان الارضين وما فيهن من الملئكة والناس اجمعين وما فيهن من الجبال والاشجار والدواب
والوحوش وكل رطب ويابس اني اشهد ان لا خالق الا الله ولا رازق ولا معبود ولا ضار ولا نافع ولا قابض
ولا باسط ولا معطي ولا مانع ولا ناصح ولا كافي ولا شافي ولا مقدم ولا موخر الا الله له الخلق والامر
بيده الخير تبارك الله رب العالمين وايضا فيه باسناده عن الصادق عليه السلم فلما راينا الخلق منتظما والفلك
جاريا والتدبير واحدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل على صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على
ان المدبر واحدا وايضا فيه باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما الدليل على ان الله
واحد قال اتصال التدبير وتمام الصنع كما قال عز وجل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وايضا فيه باسناده
عن مروان بن مسلم قال دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبد الله عليه السلم فقال اليس تزعم ان الله خالق كل شيء
فقال ابو عبد الله عليه السلم بلى الحديث وايضا فيه عنه عليه السلم ولا من يحول من حال الى حال خالق كل شيء
وايضا فيه باسناده قال سال المامون ابا الحسن الرضا عليه السلم عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام ثم كان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملئكة
قبل خلق السموات والارض فكانت الملائكة يستدل بانفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه
على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا انه على كل شيء قدير الحديث وايضا فيه باسناده قال امير المؤمنين عليه السلم
لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الحديث وايضا يدل على المطلوب على
احسن الوجوه ما ورد عن الصادق عليه السلم في الحديث المسند الى المفضل المسمى بالاهليلجية قلت اني ضربت
لك مثلا ونصبت لك دليلا تعرف به هذه الادوية والدليل على هذه العقاقير وباني الجسد وواضع العروق التي
ياخذ فيها الدواء الى الداء قال الطبيب فان قلت ذلك لم اجد بدا من الانقياد الى ذلك قلت فاخبرني عن رجل انشاء
حديقة عظيمة وبنى عليها حائطا وثيقا ثم غرس فيها الاشجار والاثمار والرياحين والبقول وتعاهد سقيها وتربيتها
ووقاها ما يضرها حتى لا يخفى عليه موضع كل صنف منها فاذا ادركت اشجارها واينعت اثمارها واهتزت بقولها ذهبت
اليه فسالته ان يطعمك لونا من الثمار والبقول سميته له اتراه كان قادرا على ان ينطلق قاصدا مستمرا لا يرجع ولا

يهوي

يهوي الى شيء يمر به من الشجر والبقول حتى ياتي الشجرة التي سالته ان ياتيك بثمرها والبقلة التي طلبتها كانت
من ادنى الحديقة او اقصاها فياتيك بها قال نعم قلت ارايت لو قال صاحب الحديقة حيث سالته الثمرة
ادخل الحديقة فخذ حاجتك فاني لا اقدر على ذلك هل كنت تقدر ان تنطلق قاصدا لا تاخذ يمينا ولا شمالا حتى
تنتهي الى الشجرة فتجتني منها قال وكيف اقدر على ذلك ولا علم لي في اي مواضع الحديقة هي قلت افليس تعلم
انك لم تكن لتصيبها دون ان تهجم عليها بتعسف وجولان في جميع الحديقة تستدل عليها ببعض حواسك بعدما
تتصفح فيها من الشجر شجرة شجرة وثمرة ثمرة حتى تسقط على الشجرة التي تطلب ببعض حواسك ان تاتيها وان لم
ترها انصرفت قال وكيف اقدر على ذلك اعاين مغرسها حيث غرست ولا منبتها حيث نبتت ولا ثمرتها
حيث طلعت قلت فانه ينبغي لك ان يدلك عقلك حيث عجزت حواسك عن ادراك ذلك ان الذي غرس
هذا البستان العظيم فيما بين المشرق والمغرب وغرس فيه هذه الاشجار والبقول هو الذي دل الحكيم الذي
زعمت انه وضع الطب على تلك العقاقير ومواضعها في المشرق والمغرب وكذلك ينبغي لك ان تستدل بعقلك
على انه هو الذي سماها وسمى بلدانها وعرف مواضعها كمعرفة صاحب الحديقة الذي سالته الثمرة وكذلك
لا يستقيم ولا ينبغي ان يكون الغارس والدال عليها الا الدال على منافعها ومضارها وقراريطها ومثاقيلها
قال ان هذا لكما تقول قلت ارايت لو كان خالق الجسد وما فيه من العصب واللحم والامعاء والعروق التي
ياخذ فيها الادوية الى الراس والى القدمين والى ما سوى ذلك غير خالق الحديقة وغارس العقاقير هل كان يعرف
وزنها ومثاقيلها وقراريطها وما يصلح لكل داء منها وما كان ياخذ في كل عرق قال وكيف يعرف ذلك او
يقدر عليه وهذا لا يدرك بالحواس وما ينبغي ان يعرف هذا الا الذي غرس الحديقة وعرف كل شجرة وبقلة
وما فيها من المنافع والمضار قلت افليس كذلك ينبغي ان يكون الخالق واحدا لانه لو كان اثنين احدهما خالق الدواء
والاخر خالق الجسد والداء لم يهتد غارس العقاقير لايصال دوائه الى الداء الذي بالجسد مما لا علم له به ولا
اهتدى خالق الجسد الى علم ما يصلح ذلك الداء من تلك العقاقير فلما كان خالق الداء والدواء واحدا امضى الدواء
في العروق التي برا وصور الى الداء الذي عرف ووضع فعلم مزاجها من حرها وبردها ولينها وشديدها وما
يدخل في كل دواء منه من القراريط والمثاقيل وما يصعد الى الراس منهما وما يهبط الى القدمين منها وما يتفرق

منها فيما سوى ذلك قال لا شك في هذا لانه لو كان خالق الجسد غير خالق العقاقير لم يهتد واحد منهما الى ما في صنفت

قلت فان الذي دل الحكيم الذي وصفت انه اول من خلط هذه الادوية ودل على عقاقيرها المتفرقة فيما بين المشرق

والمغرب ووضع هذا الطب على ما وصفت لك هو صاحب الحديقة فيما بين المشرق والمغرب وهو باني الجسد وهو

دل الحكيم بوحي منه على صفة كل شجرة وبلدها وما يصلح منها من العروق والثمار والدهن والورق والخشب واللحاء

وكذلك دله على اوزانها من مثاقيلها وقراريطها وما يصلح لكل داء منها وكذلك هو خالق السباع والطير

والدواب التي في مرارها المنافع مما يدخل في تلك الادوية فانه لو كان غير خالقها لم يدر ما ينتفع به من مرارها

وما يضر وما يدخل منها في العقاقير فلما كان الخالق سبحانه وتعالى واحدا دل على ما فيه من المنافع منها فسماها

باسمه حتى عرف وترك ما لا منفعة فيه منها فمن ثم علم الحكيم اي السباع والدواب والطير فيه المنافع واتها لا منفعة

فيه ولولا ان خالق هذه الاشياء دله عليها ما اهتدى لها قال ان هذا لكما تقول وقد بطلت الحواس والتجارب عند

هذه الصفات قلت اما اذا صححت نفسك فتعال ننظر بعقولنا ونستدل بحواسنا هل كان يستقيم لخالق

هذه الحديقة وغارس هذه الاشجار وخالق هذه الدواب والطير والناس الذي خلق هذه الاشياء لمنافعهم

ان يخلق هذا الخلق ويغرس هذا الغرس في ارض غيره اذا شاء منعه ذلك قال ما ينبغي ان يكون الارض التي

خلقت فيها الحديقة العظيمة وغرست فيها الاشجار الا لخالق هذا الخلق وملكا بيده قلت فقد ارى الارض

ايضا لصاحب الحديقة لاتصال هذه الاشياء بعضها ببعض قال ما في هذا شك قلت فاخبرني وناصح نفسك

الست تعلم ان هذه الحديقة وما فيها من الخليقة العظيمة من الانس والدواب والطير والشجر والعقاقير والثمار

وغيرها لا يصلح الاشجار الا شربها وريها من الماء الذي لا حيوة للشيء الا به قال بلى قلت افترى الحديقة

وما فيها من الذرء خالقهما واحد وخالق الماء غيره يحبسه عن هذه الحديقة اذا شاء ويرسله اذا شاء فيفسد

على خالق الحديقة قال ما ينبغي ان يكون خالق هذه الحديقة وذارئ هذا الذرء الكثير وغارس هذه الاشجار

الا المدبر الاول ما ينبغي ان يكون ذلك الماء لغيره وان اليقين عندي لهو الذي يجري هذه المياه من ارضه

وجباله لغارس هذه الحديقة وما فيها من الخليقة لانه لو كان الماء لغير صاحب الحديقة لهلكت الحديقة وما فيها

ولكنه خالق الماء قبل الغرس والذرء به استقامت الاشياء وصلحت قلت افرايت لو لم تكن لهذه المياه المنفجرة

في الحديقة مفيض لا يفضل من شربها يحبسه عن الحديقة ان تفيض عليها اليس كان يهلك ما فيها من الخلق

على حسب ما كانوا يهلكون لو لم يكن لها ماء قال بلى ولكني لا ادري لعل هذا البحر ليس له حابس وانه شيء

لم يزل قلت اما انت فقد اعطيتني انه لولا البحر ومفيض المياه اليه لهلكت الحديقة قال اجل قلت فاني

اخبرك عن ذلك مما تستيقن بان خالق البحر هو خالق الحديقة وما فيها من الخليقة وانه جعله مفيضا لمياه

الحديقة معها جعل فيه المنافع للناس قال فاجعلني من ذلك على يقين كما جعلتني من غيره قلت الست

تعلم ان فضول ماء الدنيا يصير في البحر قال بلى قلت فهل رايته زائدا قط في كثرة الماء وتتابع الامطار على

الحد الذي لم يزل عليه وهل رايته ناقصا في قلة المياه وشدة القحط قال لا قلت افليس ينبغي ان يدلك

عقلك على ان خالقه وخالق الحديقة وما فيها من الخليقة واحد وانه هو الذي وضع له حدا لا يجاوزه

لكثرة الماء ولا لقلته وان مما يستدل على ما اقول انه يقبل بالامواج امثال الجبال يشرف على السهل والجبل

فلو لم يقبض امواجه ولم يحبس في المواضع التي امرت بالاجناس فيها لاطبقت على الدنيا حتى اذا انتهت

على تلك المواضع التي لم يزل ينتهي اليها ذلت امواجه وخضع اشرافه قال ان ذلك لكما وصفت ولقد عاينت

منه كل الذي ذكرت ولقد اتيتني ببرهان ودلالات ما اقدر على انكارها ولا جحودها لبيانها قلت و

غير ذلك سانبئك به مما تعرف اتصال الخلق بعضه ببعض وان ذلك من مدبر حكيم عالم قدير الست تعلم

ان عامة الحديقة ليس شربها من الانهار والعيون واعظم ما ينبت منها من العقاقير والبقول التي في

الحديقة ومعاش ما فيها من الدواب والوحش والطير من البراري التي لا عيون لها ولا انهار انما يسقيه

السحاب قال بلى قلت افليس ينبغي ان يدلك عقلك وما ادركت بالحواس التي زعمت ان الاشياء لا يعرف

الا بها انه لو كان السحاب الذي يحمل من المياه الى البلدان والمواضع التي لا تنالها ماء العيون والانهار

وفيها العقاقير والبقول والشجر والانام لغير صاحب الحديقة لامسكه عن الحديقة من بقاء خليقة في

التي ذراء وبراء على غروسه وحل خائفا على خليقته ان يحبس صاحب المطر الماء الذي لا حيوة للخليقة

الا به قال ان الذي جئت به لواضح متصل بعضه ببعض وما ينبغي ان يكون الذي خلق هذه الحديقة وهذه

الارض وجعل فيها الخليقة وخلق فيها هذا المفيض وانبت فيها هذه الثمار المختلفة الا خالق السماء والسحاب

يرسل منهاما شاء من الماء اذا شاء ان يسقي الحديقة ويحيي ما في الحديقة من الحنيفة والاشجار والدواب والبقول
وغير ذلك الحديث والحق ان هذا الكلام يشهد على انه صدر من اهل بيت الوحي والالهام عليهم الصلوة والسلم
اعلم ان امثال تلك الاحاديث في كتب الاحاديث كالكافي وغيره كثيرة جدا وهكذا في كتب الادعية وليس احد من اهل
العقل مومنا كان او كافرا ان ينكر دلالة الكتاب والسنة على ذلك حتى نحتشم بايراد فوق ما اوردناه من ايات الكتاب
واحاديث الائمة عليهم السلم فالاولى ان نذكر من خالفنا في ذلك فنقول وبه نستعين فمنهم الفلاسفة القائلون
بكون العقول خالقة كما عرفت وقد عرفت بطلان مذهبهم ومنهم الصابئون القائلون بان الافلاك احياء ناطقة
وهي المدبرة العالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فيها كما عرفت في مبحث القدرة وعرفت بطلان هذا المذهب ايضا
ومنهم الثنوية والمجوس وقد سبق تفصيل مذهبهم وما يدفع به ومنهم الطبايعية فهم زعموا ان حدوث الاكوان
والاشكال والحيوانات في عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر الاربعة وهم كفروا بوجهين الاول انهم قالوا بازلية الاجسام
وقد عرفت بطلانها والثاني انهم يقولون ان حدوث العنصريات بحذافيرها بمجرد الامتزاج بدون خلق الفاعل
المختار تعالى ذكره اياها وهذا معلوم البطلان بالضرورة من الدين نعم انا لا ننكر ان يكون هناك قوى مودعة
في بعض الاجسام او لوازم ذاتية او خارجية بحيث يصدر منها بعض الاثار والافعال مع احتمال جميع شرايطها
وروابطها وكل ذلك تحت قدرة الله تعالى وبحسب خلقه تعالى اياها على هذا الوجه وانما ينكرها الاشاعرة
الا الفخر الرازي منهم فانه واتباعه هذا لكن قوله يؤول الى مختارنا بشهادة العلامة القوشجي فانه قال في شرح
التجريد واختار المص ان حصول العالم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي
يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير
متولد منه واستدل الامام على اما وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع
في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فلما ثبت
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته العبد واعلم ان هذا
المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في

استناد

استناد الاشياء الى الله تعالى وجواز ان يكون لبعض الاشياء مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ويكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله باتحاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر
الصادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا يستحيل ان ينفك عنه انتهى والدواعي التي
بعثتنا على هذا القول امور الاول انه لو قلنا بعدم علية بعض الاشياء لبعض وعدم تاثير الامور في بعض وعدم
توقف شيء على شيء بل يكون هذا بمجرد المصاحبة الاتفاقية وجري العادة لزم منه ما هو عند العقل محال
وسفسطة باردة لان توقف تحقق الكل على تحقق جزئه ضروري وكذا تحقق العرض على الجوهر نقل بعض المحققين
عن الخطيب الكازروني الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء
يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود
الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك انتهى والثاني ان تلك
الاثار الصادرة عن الاجسام كالاسهال من السقمونيا والسنا والحرارة من القرنفل والفلفل والبرودة من الكافور
وهكذا اثر الهلاك من السموم القتالة ونحو ذلك لا يمكن ان يقال انها بمجرد جري العادة من دون ان يكون حقايق
هذه الاشياء مقتضية لتلك الاثار اقتضاء في الجملة وان كان في بعضها اقتضاء ناقصا فانه لو كان الامر كذلك
كان اجراء العادة بالاسهال مع السقمونيا دون الادوية القابضة ترجيحا بلا مرجح وكذا بالعكس
وهكذا اجراء العادة بالهلاك عند اكل السموم دون الجوارشات والمجربات المقوية للارواح والاعضاء
الرئيسة ويرد عليه ان الجسم المخصوص لو افتقر اختصاصه بالاثر المخصوص الى قوة لاجلها يصدر عنه ذلك
الاثر فاختصاصه بتلك القوة دون ساير الاجسام يفتقر الى قوة اخرى لاجلها يختص بالقوة الاولى وحينئذ
يلزم افتقار كل قوة الى قوة اخرى لا الى نهاية وذلك محال فاذن لا بد ان ينتهي الى قوة يكون اختصاص المعين بها
لا لقوة اخرى واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في المرتبة الاولى والجواب ان مرادنا انما هو ان
الذوات المتاصلة سواء كانت بسيطة او مركبة مقتضية بالنظر الى ذواتها لبعض الاثار الصادرة منها فان كان

كلامك في البسائط فلا يجري فيها اصلا وهكذا في المركب كالسقمونيا مثلا لان تركيب السقمونيا
من الجسم والصورة النوعية منه ليس تركيبا خارجيا بان يكون جسم السقمونيا مجردا عن الصورة موجودا ثم
تلحقه الصورة النوعية حتى يقال لم الحقها البارئ تعالى بهذا الجسم المخصوص ولم يلحقها بالجسم الاخر الذي في ضمن
الكندر مثلا بل حقيقة الحال ان حقيقة السقمونيا شيء بسيط في الخارج ينتزع منه امرا مشتركا بين سائر
انواع الاجسام وشيئا به يمتاز عن جميع ما عداه وح لا يصح المطالبة بانه لم جعل الواجب تعالى السقمونيا
سقمونيا لان كون الشيء نفسه ضروري وتخلل الجعل بين الشيء ونفسه محال وهذا بخلاف القول بجري العادة
فان المطالبة ح تامة كما عرفت والثالث ان ظواهر اكثر الايات والاحاديث المتضمنة باسناد آثار الاشياء
اليها تقتضي صحة ما ذهبنا اليه منها قوله تعالى انها ترمي بشرر كالقصر وايضا كان مزاجها كافورا وايضا كان
مزاجها زنجبيلا وايضا وما ادريك ما سقر لا تبقي ولا تذر وايضا مثل قوله تعالى عذاب اليم وايضا انا لما
طغى الماء حملناكم في الجارية وايضا يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه وايضا وان منها
لما يهبط من خشية الله وايضا فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا وجعل الشمس ضياء والقمر
نورا فانه يدل على ان الشمس مخلوقة على الاضاءة والقمر على النورية لانه تعالى يخلق الضوء والنور بجري العادة
وايضا قوله ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير على انه لو كان الخسوء والحسير بخلق الله
تعالى بمجرد جري العادة لم يكن دالا على عدم تفاوت خلق الرحمن فتامل وايضا اعلموا انما الحيوة الدنيا لعب
ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا
ثم يكون حطاما وايضا واذ ارسلنا عليهم الريح العقيم ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم ولا
تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وامثال ذلك في الكتاب المجيد كثيرة اما الاحاديث فكثيرة جدا لا يسع
الكتاب ذكرها ومنها قول الرضا عليه السلام في الكافي وما بني الا وقد دعا لآكل الشعير وبارك عليه وما دخل
جوفا الا واخرج كل داء فيه وفيه قال الصادق عليه السلام السويق ينبت اللحم ويشد العظم وايضا
قال عليه السلام شرب السويق بالزيت ينبت اللحم ويشد العظم ويرق البشرة وعن ابي الحسن موسى عليه السلام
يقول اللحم والسمك يذيب الجسد والدباء يزيد في الدماغ وكثرة اكل البيض تزيد في الولد وما استشفى مريض

بمثل العسل وعن ابي عبد الله عليه السلام البان البقر دواء وسمنها شفاء ولحومها داء وامثال تلك الاحاديث
كثيرة وهكذا الاحاديث الدالة على خواص التواريخ واوقات الجماع والسفر ونحو ذلك وهذا اظهر من الشمس واصرح
ما يدل على المطلوب قول الصادق عليه السلام في حديث المفضل في الافعال التي جعلت في الانسان من الطعم والنوم
والجماع وما دبر فيها فانه جعل لكل واحد منها في الطباع نفسه محركا يقتضيه ويستحث به فالجوع يقتضي الطعم الذي به
حيوة البدن وقوامه والكرى يقتضي النوم الذي فيه راحة البدن واجمام قواه والشبق يقتضي الجماع الذي فيه دوام
النسل وبقاؤه ولو كان الانسان انما يصير الى اكل الطعام لمعرفته بحاجة بدنه اليه ولم يجد من طباعه شيئا يضطره
الى ذلك كان خليقا ان يتوانى عنه احيانا بالتثقل والكسل حتى ينحل بدنه فيهلك كما يحتاج الواحد الى الدواء لشيء
مما يصلح به بدنه فيدافع به حتى يؤديه ذلك الى المرض والموت وكذلك لو كان انما يصير الى النوم بالتفكر في حاجته
الى راحة البدن واجمام قواه كان عسى ان يتثاقل عن ذلك فيدفعه حتى ينهك بدنه ولو كان انما يتحرك للجماع
بالرغبة في الولد كان غير بعيد ان يفتر عنه حتى يقل النسل او ينقطع فان من الناس من لا يرغب في الولد ولا يحفل به
فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الافعال التي بها قوام الانسان وصلاحه محرك من نفس الطبع يحركه لذلك
ويحدوه عليه واعلم ان في الانسان قوى اربعا قوة جاذبة تقبل الغذاء وتورده على المعدة وقوة ممسكة تحبس الطعام
حتى تفعل فيه الطبيعة فعلها وقوة هاضمة وهي التي تطبخه وتستخرج صفوه وتبثه في البدن وقوة دافعة
تدفعه وتحدر الثقل الفاضل بعد اخذ الهاضمة حاجتها ففكر في تقدير هذه القوى الاربعة التي في البدن وافعالها
لها وتقديرها للحاجة اليها والارب فيها وما في ذلك من التدبير والحكمة ولولا الجاذبة كيف يتحرك الانسان
لطلب الغذاء التي بها قوام البدن ولولا الماسكة كيف كان يلبث الطعام في الجوف حتى تهضمه المعدة ولولا الهاضمة
كيف كان ينطبخ حتى يخلص منه الصفو الذي يغذو البدن والقيام بما فيه صلاحه وسامثل لك في ذلك مثالا
ان البدن بمنزلة دار الملك وله فيها حشم وصبية وقوام موكلون بالدار فواحد لاقضاء حوائج الحشم وايرادها عليهم
واخر لقبض ما يرد عليه وخزنه الى ان يعالج ويهيأ واخر لعلاج ذلك وتهيئته وتفريقه واخر لتنظيف ما في
الدار من الاقذار واخراجه منها فالملك في هذا هو الخالق الحكيم ملك العالمين والدار هي البدن والحشم هي الاعضاء
والقوام هي هذه القوى الاربع ولعلك ترى ذكرنا هذه القوى الاربع وافعالها بعد الذي وصفت فضلا

وتزادادا وليس ما ذكرناه من هذه القوى على الجهة التي ذكرت في كتب الاطباء ولا قولنا فيه كقولهم لانهم
ذكروها على ما يحتاج اليه في صناعة الطب وتصحيح الابدان وذكرناها على ما يحتاج في صلاح الدين وشفاء
النفوس من الغي الخ تبيان الطعم بالضم الاكل والكرى والسهر والجمام بالفتح الراحة يقال جم الفرس جما وجماما
اذا ذهب اعياؤه والشبق بالتحريك شدة شهوة الجماع وتواني في حاجته اي قصر ولا يحتفل به اي لا يبالي
به وتحدر الثقل لتنصر اي ترسل فان قيل لو لم يكن تلك الآثار بمجرد جري العادة كيف بردت النار على ابراهيم على
نبينا وعليه السلم ومن مقتضاها الاحراق والحرارة قلنا يمكن الجواب عنه بوجهين الاول ما قال العلامة
الزمخشري من انه نزع الله عنها طبعها الذي طبعها عليه من الحر والاحراق وابقاها على الاضاءة والاشراق
والاشتعال كما كانت والله على كل شيء قدير ويؤيده الاحاديث الكثيرة منها ما في علل الشرايع باسناده عن
ابي عبدالله عليه السلم قال لما القي ابراهيم في النار اوحى الله عز وجل اليها وعزتي وجلالي لئن اذيته لاعذبنك
وقال لما قال الله عز وجل يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم ما انتفع احد منها ثلثة ايام وما سخنت ماءهم
وفي كتاب الاحتجاج عن معمر بن راشد قال سمعت ابا عبدالله عليه السلم يقول قال رسول الله صلى الله
عليه وآله ان ابراهيم لما القي في النار قال اللهم اني اسئلك بحق محمد وآل محمد لما انجيتني منها فجعلها الله عليه
بردا وسلاما الحديث وفي روضة الكافي في حديث طويل عن ابي عبدالله عليه السلم فجمع له اي لابراهيم
الحطب واستجادوه حتى اذا كان يوم الذي يحرق فيه برز له نمرود وجنوده وقد بنى له بناء لينظر اليه كيف
تأخذه النار ووضع ابراهيم عليه السلم في منجنيق وقالت الارض يا رب ليس على ظهري احد يعبدك غيره يحرق بالنار
قال الرب ان دعاني كفيته فذكر ابان عن محمد بن مروان عمن رواه عن ابي جعفر عليه السلم ان دعاء ابراهيم صلى الله عليه
يومئذ كان يا احد يا احد يا صمد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ثم قال توكلت على الله فقال
الرب تبارك وتعالى كفيت فقال للنار كوني بردا قال فاضطربت اسنان ابراهيم صلى الله عليه من البرد
حتى قال الله عز وجل وسلاما على ابراهيم وانحط جبرئيل عليه السلم فاذا هو جالس مع ابراهيم صلى الله عليه يحدثه
في النار قال نمرود من اتخذ الها فليتخذ مثل اله ابراهيم قال فقال عظيم من عظمائهم اني عزمت على النار ان
لا تحرقه فاخذ عنق من النار نحوه حتى احرقه والثاني انه يجوز ان يرفع بقدرته عن جسم ابراهيم اذى حرها

كما يفعل بجزئه جهنم ويؤيد هذا الوجه ما في الكتاب كمال الدين وتمام النعمة باسناده عن مفضل بن عمر عن
ابي عبدالله الصادق عليه السلم قال سمعته يقول اتدري ما كان قميص يوسف عليه السلم قال قلت لا قال ان
ابراهيم عليه السلم لما اوقدت له النار نزل اليه جبرئيل بالقميص والبسه اياه فلم يضره معه حر ولا برد
وفي مجمع البيان عن النبي صلى الله عليه وآله ان نمرود الجبار لما القى ابراهيم في النار نزل اليه جبرئيل بقميص من الجنة
فالبسه القميص واقعده على الطنفسة وقعد معه يحدثه واعلم رحمك الله تعالى انا بعد ما فرغنا من تحرير
هذا المقام طالعنا كتاب السماء والعالم من البحار لمولانا المجلسي طاب ثراه وظهر من هنا ان بعض اصحابنا ذهبوا
الى ما ذهب اليه الاشاعرة من القول بجريان العادة وعدم تاثير شيء في شيء بحسب الحقيقة فاولنا اجبنا
هذا المقام بوجه اخر واجبنا ان يكون هذا ايضا مندرجا في الكتاب في قول قال السيد المرتضى علم الهدى في
الدرر الغرر ان الادمة فليس يؤثرها الشمس على الحقيقة في وجوهنا وابداننا وانما الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها
بتوسط حرارة الشمس كما انه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار والهاشم لما يهشم الحجر بثقله انتهى اقول
ثم قال ما يناقض ذلك بحسب ظاهر كلامه حيث قال وحرارة الشمس مسودة للاجسام من جهة معقولة فهو
كما ان النار يحرق الاجسام على وجه معقول وقال الشيخ ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي غفر الله مرقده على ما
نقل عنه مولانا المجلسي فاما كان لها اي للكواكب تاثير كما يقال كان تاثيرها مع تاثير الشمس والقمر في الحقيقة
من افعال الله تعالى عز وجل وليس يصح اضافته اليها الا على وجه التوسع والتجوز كما نقول احرقت النار وبردا
الثلج وقطع السيف وشج الحجر وفي الحقيقة ان الله احرق بها والثلج برد بها وقطع بالسيف وشج بالحجر وكذلك
قولنا احمت الشمس الارض ونفعت الزرع وفي الحقيقة ان الله تعالى احمى بها ونفع ومما يدل على ان الله تعالى
يستعمل شيئا بشيء قوله عز وجل هو الذي انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا
الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا وقوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا
سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون انتهى
ويظهر من كلام العلامة المجلسي ان في تاثير الاشياء في الاشياء وقع الاختلاف بين الشيعة حيث قال
والقول بالتاثير الناقص يحتمل وجهين الاول تاثيرها بالكيفية لحرارة الشمس واضاءتها وساير الكواكب

وتبريد القمر فلا سبيل الى انكار ذلك لكن الكلام في انها موثرات او معدات لتاثير الرب سبحانه او انه تعالى اجرى
العادة بخلق الحرارة والضوء عقيب محاذات الشمس مثلا والاكثر على الاخير نهى والاظهر عندي التفصيل وهو ان
تاثير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال كتاثير النار من الاحراق مع اجتماع جميع شرائطه من بقاء
النار على النارية ومقارنته للجسم القابل للاحراق على وجه مخصوص وغير ذلك مع ارتفاع الموانع فان العقل
لا يجوز عدم الاحراق نعم يمكن عدمه بان يسلب الله تعالى عن النار ناريتها او يوجد في الجسم القابل للاحراق
كيفية مانعة عن الاحراق ونحو ذلك وقد يكون بعض الاشياء معدا لافاضة الجسم القابل بعض
الاشياء عن الرب تعالى كوجود المني في الرحم على الشرائط فانه يعد المني لان يفيض من الرب تعالى الصورة
الحيوانية عليه لكن ليس هذا ما يقول الفلاسفة من انه اذا تم الاستعداد افيض الصورة من قبل المبدا الفياض
بالايجاب بل مرادنا انه اجرى الله العادة بان تفيض الصورة حين الاستعداد فانه تعالى قادر مختار حيث يمكنه ان
يوجد البشر مثلا بدون الاستعداد المخصوص كما في ادم وعيسى ويمكن ان لا يوجد حينا مع وجود الاستعداد
اما وجه مصيرنا الى هذا التفصيل فهو انا لو قلنا بعدم الاسباب والمسببات راسا وصرنا الى ما ذهب اليه
الاشاعرة من ان وجودات بعض الاشياء تبعا لبعض الاشياء بمجرد جريان العادة بدون علاقة العلية
والمعلولية ولو بوجه لزم علينا كلما الزام اصحابنا على الاشاعرة من لزوم شناعة الالتزام ان يبصر
الاعمى الذي في منتهى المشرق في الليلة الظلماء مع وجودات الموانع وتجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
من الطلاء الاحمر والفضة مع كمال ضوء النهار وحدة الابصار ومع هذا ما كنا نراها وايضا يلزم ان
يقول بان الدليل العقلي لا يمنع من رؤيتنا الاصوات والكيفيات وما ليس بمادي ولا مكاني حتى كنا مجوزين
رؤيتنا الله تعالى وهذا خلاف ما ذهب اليه اصحابنا وجميع ارباب العقول من الفلاسفة والمعتزلة
وايضا خلاف الاحاديث الكثيرة الدالة على استحالة رؤيتنا الله تعالى بالعقل كما سيتضح ان شاء الله تعالى
وايضا يلزم ان يكون خواص الاشياء باطلة لا حقيقة لها بحسب الحقيقة مع ان الاحاديث الكثيرة دالة
عليها كما عرفت في التحرير الاول وايضا يكون جريان العادة في باب بعض الخواص بنسبة بعض الادوية
وبعض الاغذية وبعض الازمنة دون بعض ترجيحا بلا مرجح وايضا يلزم العبث في خلق القوى الجاذبة

والماسكة

والماسكة والدافعة وغير ذلك كما دل عليها حديث المفضل وايضا القول بهذا فتح لباب القول بعدم الحسن
والقبح العقليين فامثال تلك الامور مع امور اخر قد مر بعض منها في التفرير الاول بعثتنا على القول بعلية
بعض الاشياء لبعض في الجملة وانما قلنا باعداد بعض الاشياء لبعض لما نشاهد من ان خلق افراد الانسان
انما يكون من نطفة الانسان دون حيوان اخر وهكذا في كل حيوان وفي كل نبات وايضا نشاهد من انبات
المياه سيما الامطار النباتات من الارض دون الحديد والجص مثلا وهكذا امور اخر كما ينكشف بالتامل وانما
قلنا ان افاضة الصور في تلك الصور المسطورة من جانب المبدا الفياض الواجب تعالى لان كل عاقل اذا تامل في
كل فرد فرد من الحيوانات والنباتات والجمادات وفي غير ذلك من الامور الكائنة في الكون واطلع على المصالح
والحكم المودعة في كل جزء جزء منها ولو بالرجوع الى التشريح وغيره يجزم حكما جازما بان صانع هذه الاشياء
لا بد ان يكون في منتهى كمال العلم والقدرة وهو الواجب تعالى ومن شاء ان يكون هذا الامر جاليا له فليراجع الى مطالعة
توحيد المفضل وحديث الاهليلجة وبعض خطب امير المؤمنين صلوة الله عليه في نهج البلاغة وغيره وقد
نبهنا بحمد الله تعالى على قليل منها في مواضع متفرقة من هذا الكتاب ولذا انكر المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد
وجود القوة المصورة الغير العاقلة التي قال بها الفلاسفة وقال والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور
هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور وقال العلامة القوشجي في ذيل هذه العبارة
والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن الملائكة
الموكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم
لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم
كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام
المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها
من حكم ومصالح قد تحيرت الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما في
علمي التشريح ومنافع خلقه الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على

ذي حس كامل مما لا يكاد يبعد عن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة

وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير انتهى كلام القوشجي

هذا المقام فان كنا اصبنا الحق فبتوفيق الله تعالى وان كان الامر على خلاف ذلك فنسأل الله تعالى الهداية ونستغفر الله و

ونسأله التوبة ومنهم المنجمون فانهم يذهبون الى ان الكواكب تفعل في الارض ومن عليها افعالا يسندونها

الى طباعها ويقولون كلما يحدث تحت فلك القمر فهو من تاثيرات الكواكب ولما كان كلام الاصحاب و

احاديث الائمة عليهم الصلوة والسلم مختلفة الظواهر فلا باس في اطلاق عنان القلم في مضمار الكلام

على حسب اقتضاء المقام ولذا عقدنا الفصل البسط هذا المبحث لاهتمام الشانه فاقول به الاعتصام

انه لا يخلو ان الكواكب موثرة ام لا على التقدير الثاني جعلت علامات على حدوث الكائنات ام لا

وعلى التقدير الاول التاثير بالايجاب او بالاختيار وعلى كل من هذين التقديرين بالاستقلال او بالاشتراك

فالاقسام الحاصلة ستة الاول ان يكون الكواكب موثرة مستقلة بالايجاب والثاني موثرة ناقصة بالايجاب

والثالث ان يكون موثرة مستقلة بالاختيار والرابع موثرة ناقصة بالاختيار الخامس ان يكون بحسب اوضاعها

علامات لحدوث الكائنات السادس ان لا يكون موثرة ولا علامة اما بطلان الاول فهو اظهر من ان يبين

ضرورة افتقار تلك الكواكب الى ما هو علة لها وتوقف وجودات الحوادث عليها وعلى امور اخر من الاوضاع

المخصوصة وغيرها ولذا لا نظن باحد من العقلاء ان يقول بهذا كيف ولو كان الامر كذلك لزم ان يكون حدوث

الحوادث مقدما على نفسه وايضا يلزم قدم الحوادث اليومية عند من يقول بقدم الكواكب كالفلاسفة

وايضا يبطله كلما ذكرنا من الايات والاحاديث الدالة على بطلان تعدد الخالق قال السيد المرتضى علم الهدى

في الدرر الغرر انه قد فرغ المتكلمون من الكلام في ان الكواكب لا يجوز ان يكون فينا فاعلة وتكلمنا نحن ايضا

في مواضع على ذلك وبينا بطلان الطبايع التي يهذون بذكرها وعن اضافة الافعال اليها وبينا ان الفاعل

لا بد ان يكون حيا قادرا انتهى بعض كلامه اقول لعل مراده ان الفعل اذا كان محكما متقنا مشتملا

على مصالح وحكم لا تحصى كما في اكثر الحوادث اليومية افراد الانسان والحيوانات والجمادات والنباتات

وكائنات الجو لا بد ان يكون فاعله مختار الا موجبا ولا شك ان هذا حق لا ريب فيه وقال العلامة رحمه الله

تعالى

تعالى في شرحه لكتاب الياقوت للشيخ ابراهيم بن نوبخت على ما نقل مولانا المجلسي طاب ثراه ان كون الكواكب موثرة

بالايجاب باطل لان الكواكب المعين كالمريخ مثلا اذا كان مقتضيا للحرب لزوم دوام الهرج والمرج في العالم و

ان لا يستقر افعالهم على حال من الاحوال ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا واما القائلون بالطبايع الذين

يسندون الافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فان الطبيعة قوة جسمانية وكل جسم محدث فكل قوة

الحالة فيه فهي محدثة تفتقر الى محدث غير الطبيعة والا يلزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالى

انتهى وايضا قال السيد المرتضى رحمه الله ان الكواكب لو كانت فاعلة فينا ومصرفة لنا لزم ان يقتضي سقوط الامر

والنهي والذم عنا وتكون معذورين في كل اساءة تقع منها ونجنيها بايدينا وغير مشكورين على شيء من الاحسان والافضال

وكل شيء يفسد به قول المجبرة فهو مفسد لهذا المذهب وقال الفخر الرازي في نهاية العقول انا اذا راينا حادثا عند

حلول كوكب في برج فالمقتضي لذلك الحادث ان كان هو الكوكب فقط وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار حلول

ذلك الكوكب انتهى اما الاحاديث الدالة على المطلوب فمنها ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سال الزنديق

ابا عبد الله عليه السلم فقال ما تقول فيمن زعم ان هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة

قال عليه السلم يحتاجون الى دليل ان هذا العالم الاكبر والعالم الاصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور

حيث دارت متعبة لا تفتر وسائرة لا تقف ثم قال وان كل نجم منها موكل مدبر فهي بمنزلة العبيد المامورين

المنهيين فلو كانت قديمة ازلية لم تتغير من حال الى حال الحديث لعل مراد المعصوم عليه السلم ان العالم الاكبر

والاصغر المتضمنين على مصالح وحكم لا تعد ولا تحصى لا يمكن ان يكونا بتدبير تلك الكواكب الغير العاقلة المسخرة

المتعبة التي لا تقف اصلا ولا تستريح فان هذا يدل على كمال عجز تلك الكواكب فكيف تكون خالقة لهذين العالمين

الذين عظم خطرهما ومنها ما في الخصال باسناده عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله

اربعة لا تزال في امتي الى يوم القيمة الفخر بالاحساب والطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة

قال مولانا المجلسي رحمه الله الاستسقاء بالنجوم اعتقاد ان للنجوم تاثيرا في نزول المطر انتهى فان قلت فما

تقول فيمن يعتقد ان الكواكب موثرة كذلك قلنا قولنا انه كافر مشرك بدليل كثير من الايات موثرة ومن الاحاديث الدالة

على ان القول بتعدد الخالق كفر ولذا ورد من الشارع الحكيم بكفر من يقول كذلك كالثنوية والمجوس الطبايعية

والفلاسفة وقد مر ذلك من الآيات والاحاديث ما يكفي في ذلك وايضا الظاهر ان هذا من اجماعيات مذهب الامامية
بل اهل الاسلام كافة ولذا ورد القطع بذلك في كلام العلماء الاعلام قال العلامة رحمه الله في كتاب منتهى المطلب التنجيم
حرام وكذا تعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة او ان لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وبالجملة كل من يعتقد ربط الحركات
النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافر ونحوه قال في التحرير والقواعد وقال الشيخ
الشهيد رحمه الله في قواعده كل من اعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا العالم وموجدة ما فيه فلا ريب انه
كافر وان اعتقد انها تفعل الآثار المنسوبة اليها والله سبحانه هو المؤثر الاعظم كما يقوله اهل العدل فهو مخطئ
اذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي انتهى وقال المحقق الشيخ علي اجل الله تشريفه اعلم ان التنجيم مع اعتقاد
ان للنجوم تاثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه بل هذا الاعتقاد
كفر في نفسه نعوذ بالله منه وقال الشيخ بهاء الملة والدين ما يدعيه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث
السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا ان تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال او انها شريكة
في التاثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتني على هذا كفر والعياذ بالله وقال ابن ابي الحديد المعتزلي
ان الناس قد اختلفوا في احكام النجوم فانكرها جمهور المسلمين والمحققون من الحكماء ثم شرع بعد ذلك في ابطال
كونها مؤثرة بالايجاب او بالاختيار فتامل اما الثاني اي كون الكواكب مؤثرة ناقصة بالايجاب وهذا يتصور على
نحوين الاول ان يكون الكواكب مع اوضاعها المخصوصة علة مستقلة لحدوث الحوادث جميعا والثاني ان تكون
من قبيل المعدات كالمياه بالنسبة الى نبات الزرع وحصول المني في الرحم بالنسبة الى تكون الولد ويكون افاضة
الصور وفعلية الحوادث من قبل القادر المختار والاول باطل بوجوه الاول ان الآيات والاحاديث قد دلت على
استناد جميع الاشياء اليه تعالى وانه تعالى خلق كل شيء كما عرفت والثاني انه يلزم على هذا سقوط الامر والنهي والذم
عنا كما عرفت في ابطال اول الوجوه الستة والثالث على مذاق الحكماء هو ان الكواكب المخصوص في البرج المخصوص
لو كان مقتضيا للحدوث الحادث المخصوص كما يقولون به فيشكل بانه اما ان يكون ذلك البرج مساويا لغيره
من البروج في الماهية او مخالفا والاول يقتضي حدوث ذلك الحادث حال ما كان ذلك الكوكب حالا في غيره
من البروج لان حكم الشيء حكم مثله والثاني يقتضي كثرة البروج متخالفة الاجزاء في انفسها وفي ذلك يلزم كون

الفلك

كون الفلك مركبا وقد قامت الدلالة على انه لا شيء من الافلاك بمركب وقد اورد هذا الاشكال الفخر الرازي على بعض
المنجمين والمنجم اجابه بانه لم لا يجوز ان تختلف افعال الكواكب السيارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في البروج المختلفة
الطبايع ودفعه الرازي بانه على ما ذكرت يوجب ان تختلف بيوت الكواكب واشرافها وحدودها عند حركة
الثوابت بحركة فلكها حتى انها تتقدم على مواضعها في كل مائة سنة على راي المتقدمين وفي كل ست وستين
سنة على راي المتاخرين درجة واحدة لكن الامر ليس كذلك فان شرف القمر كان في زماننا في الدرجة الثالثة
من الثور فكذلك كان عند الذين كانوا قبلنا بالف سنة وبالفي سنة قال الفخر الرازي فانقطع ذلك المنجم ولم
يجب عنه بشيء الا اني لما تاملت كثيرا خطر ببالي احتمال اخر يدفع ذلك السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك
الاعظم مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها لغاية بعدها عنا ثم انها لا تتحرك عن مواضعها عن البروج فلاجرم اختلفت
الآثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة او يثبت فلك فوق فلك الثوابت بطيئة الحركة بحيث
لا تفي بمعرفة حركتها اعمارنا ويكون ذلك الفلك مكوكبا بالكواكب الصغيرة المختلفة الطبايع فهذه احتمالات الله
يحايقها لكنها دافعة لذلك السؤال انتهى محصل كلام الرازي لا يخفى انه لا يحتاج في دفع الاشكال الذي اورده
الفخر الرازي على اصحاب الاحكام وارباب النجوم الى هذا التكليف الذي ارتكبه لانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف
تاثير الكواكب المخصوص بحسب اختلاف البروج بسبب اختلاف اوضاعه التي يحصل له بالنسبة الى ما
تحت فلك القمر ولا شك في ان لكل واحد من تلك البروج وضعا خاصا بالنسبة الينا ليس هذا حاصلا
للبرج الاخر وهذا حاصلا للبرج الاخر وهذا الاحتمال اوجه لان اختلاف بعض تاثيرات الشمس باختلاف
البروج معلوم مشاهد وعلى هذا ابتناء تبدل الفصول كما لا يخفى اما الثاني وهو ان يكون تلك الكواكب لها
مدخلية في التاثير وان تكون معدات لبعض الامور على الوجه الذي حررناه قلنا فيه تفصيل فبعض التاثير
لبعض الكواكب معلوم مشاهد فان انكار تاثير الشمس بحسب الحرارة كانكار تاثير الشمس بحسب الحرارة تاثير النار
بحسب الحرارة والاحراق بلا تفاوت بل لا يبعد ان يكون بعض تلك التاثيرات من قبيل تاثير النار اي يكون
الشمس مثلا مع اجتماع جميع الشرايط ورفع الموانع علة مستقلة في باب تاثير الحرارة ومع هذا لا يخرج
عن تحت قدرة القادر المختار كما عرفت في ابطال قول الطبايعية والله تعالى يعلم وكذا قال الشيخ ابو الفتح

محمد بن علي الكراجكي عطر الله مرقده اعلم ايدك الله ان الشمس والقمر والنجوم اجسام محدثة من جنس اجسام العالم
من جملة من اجزاء تحلها الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا ناطقة ولا حية قادرة وقد قال شيخنا
المفيد رضوان الله عليه انها اجسام نارية فاما حركاتها فهي فعل الله تعالى فيها وهو المحرك لها وهي من اياته الباهرة
في خلقه وزينة لسمائه وفيها منافع لعباده لا تحصى وبها يهتدي السايرون برا وبحرا قال الله تعالى وعلامات
وبالنجم هم يهتدون وفيها للخلق مصالح لا يعلمها الا الله فاما التاثير المنسوب اليها فانا لا ندفع كون الشمس والقمر
موثرين في العالم ونحن نعلم ان الاجسام وان كان لا يوثر احدهما في الاخر الا مع مماسة بينهما بانفسهما او بواسطة
فان الشمس والقمر شعاعهما متصلا بالارض وما عليها يقوم مقام المماسة ويصح به التاثيرات المادية ومن ذا الذي
ينكر تاثير الشمس والقمر وهو موجود مشاهد وان كان تاثير الشمس اظهر للحس وابين من تاثير القمر في الازمان والبلدان والنبات و
والحيوان انتهى وبعض التاثيرات مظنون وان احتمل احتمالا ان يكون الكواكب علامات فقط ونحن نذكر اولا كلام
ابي جعفر محمد بن الحسين الصغاني المعروف بالخازن على ما نقل عنه ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ثم نذكر
الاحاديث الدالة على ما صرنا اليه من القول بالتاثير الناقص على الوجهين فنقول انه قال ان بعض المصدقين باحكام
النجوم وكل المكذبين بها قد زاغوا عن طريق الحق والصواب فيها فان الكثير من المصدقين بها قد ادخلوا فيها ما ليس منها
وادعوا ما لم يمكن ادراكه بها حتى كثر فيها خطاؤهم وظهر كذبهم وصار ذلك سبب التكذيب اكثر الناس بهذا العلم فاما
المكذبون به فقد بلغوا من انكار صحيحه ورد ظاهرها الى ان قالوا انه لا يصح منه شيء اصلا ونسبوا اهله الى الزرق
والاحتيال والخداع والتمويه فلذلك ما راينا ان نبتدي بتبيين هذه الصناعة ليظهر فساد قول المكذبين لها باسرها
ثم نبين ما يمكن ادراكه بها ليبطل دعوى المدعين فيها بما يمتنع وجوده بها اما الوجوه التي بها يصح الصناعة فهي
كثيرة منها ما يظهر لجميع الناس من قبل الشمس فان حدوث الصيف والشتاء وما يعرض فيهما من الحر والبرد والامطار
والرياح والنبات الارض وخروج ورق الاشجار وحملها الثمار وحركة الحيوان الى النسل والتوالد وغير ذلك مما
يشاكله من الاحوال انما يكون اكثر ذلك بحسب دنو الشمس من سمت الراس في ناحية الشمال وتباعدها منه الى
ناحية الجنوب بتفضيل قوة الشمس على قوة القمر وقوى سائر الكواكب فقد ظهر لهم ايضا من قبل الشمس في تغير الهواء
كل يوم عند طلوعها وعند توسطها السماء وعند غروبها ما لا خفاء به من الاثار ومن هذه الوجوه

ما يظهر للفلاحين والملاحين بادنى تفقد للاشياء التي تحدث فانهم يعلمون اشياء كثيرة من الاثار التي توثرها
القمر وانوار الكواكب الثابتة كالمد والجزر وحركات الرياح والامطار واوقاتها عند الحدوث وما يوافق من اوقات
الزراعات وما لا يوافق واوقات اللقاح والنتاج وقد يظهر من اثار القمر في الحيوان الذي يتولد في الماء والرطوبات
ما هو مشهور لا ينكر انتهى بعض كلامه وكلامه وان لم يكن مستندنا لكن المقصود رفع الاستبعاد بحسب العقل
عن القول الذي صرنا اليه وها انا نذكر بعض الاحاديث الواردة في ذلك الباب ففي الاحتجاج عن ابان بن تغلب
قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلم اذ دخل رجل من اهل اليمن فسلم عليه فرد ابو عبد الله عليه السلم فقال
له مرحبا يا سعد فقال له الرجل بهذا الاسم سمتني امي وما اقل من يعرفني به فقال له ابو عبد الله عليه السلم
صدقت يا سعد المولى فقال الرجل جعلت فداك بهذا كنت القب فقال ابو عبد الله عليه السلم لا خير في
اللقب ان الله تبارك وتعالى يقول في كتابه ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ما صناعتك
يا سعد فقال جعلت فداك انا من اهل بيت ننظر في النجوم لا يقال ان باليمن احدا اعلم بالنجوم منا فقال
ابو عبد الله عليه السلم فكم ضوء المشتري على ضوء القمر درجة فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلم
صدقت فكم ضوء المشتري على ضوء عطارد درجة فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلم صدقت
فما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلم صدقت فما
اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر فقال اليماني لا ادري فقال له ابو عبد الله عليه السلم صدقت فما
اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب فقال اليماني لا ادري فقال ابو عبد الله عليه السلم صدقت في قولك
لا ادري الحديث فان هذا الحديث بظاهره يدل على ان الكواكب المذكورة فيه تاثيرا في الامور المسطورة
وان احتمل ان يكون هذه الكواكب علامات لها وفي رسالة الاستخارات للسيد ابن طاوس قال ذكر الشيخ
محمد بن علي بن محمد في كتاب له في العمل ما هذا لفظه دعاء الاستخارة عن الصادق عليه السلم تقوله بعد
فراغك من صلوة الاستخارة تقول اللهم انك خلقت اقواما يلجؤون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم
وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتني ابرء اليك من اللجاء اليها ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك
لم يطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم يسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في

مداراتها في مسيرها عن السعود العامة والخاصة في النحوس ومن النحوس الشاملة والمفردة الى السعود لانك تمحو
ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب ولانها خلق من خلقك وصنعه من صنعك وما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله
الخ ولا يخفى عليك دلالة فقراته على المطلوب وفي كتاب النجوم في حديث الدهقان قال امير المومنين في اخر الحديث
يا دهقان اظنك حكمت على اقتران المشتري وزحل لما استنارا لك في الغسق وظهر تلالي شعاع المريخ وتشريقه
في السحر وقد صار فاتصل جرمه بجرم تربيع القمر وذلك دليل على استحقاق الف الف من البشر كلهم يولدون
اليوم والليلة ويموت مثلهم قال عليهم السلم ومازعمت انه البارحة انقدح من برج النيران فقد كان يجب
ان يحكم معه الى الان نوره وضياءه عندي فلهيه ذاهب عني يا دهقان هذه قضيه عريضه فاحسبها وولدها ان
كنت عالما بالاكوار والادوار قال لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الاجمة الحديث وهذا
ايضا يدل على المطلوب بتقريب ما تقدم قال مولانا المجلسي بعد ذكره هذا الحديث بتمامه اكثر السوالات المذكورة في الرواية
على تقدير صحتها مبنية على اصطلاحات معرفتها مختصة بهم عليهم السلم اوردها لبيان عجزه وجهله وعدم احاطة علمه
بما لابد منه في هذا العلم وفي الكافي باسناده عن سليمان بن خالد قال سالت ابا عبدالله عليه السلم عن الحر والبرد
مم يكونان فقال لي يا ابا ايوب ان المريخ كوكب حار فاذا بدا المريخ في الارتفاع انحط زحل وذلك في الربيع فلا
يزالان كذلك كلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة ثلاثة اشهر حتى ينتهي المريخ في الارتفاع وينتهي زحل في الهبوط
فيجلو المريخ فلذلك يشتد الحر فاذا كان في اخر الصيف واول الخريف بدا زحل في الارتفاع وبدا المريخ في الهبوط
فلا يزالان كذلك كلما ارتفع زحل درجة انحط المريخ درجة حتى ينتهي المريخ الى الهبوط وينتهي زحل في الارتفاع
فيجلو زحل وذلك في اول الشتاء واخر الصيف فلذلك يشتد البرد وكلما ارتفع هذا هبط هذا وكلما هبط
هذا ارتفع هذا فاذا كان في الصيف يوم بارد فالفعل في ذلك للقمر واذا كان في الشتاء يوم حار فالفعل في ذلك
للشمس هذا تقدير العزيز العليم وانا عبد رب العالمين قال مولانا المجلسي في البحار بعد نقل هذا الخبر اشكل على الناظرين
في هذا الخبر حله من جهة ان حركتي زحل والمريخ لخاصتين غير متوافقتين ولا مطابقتين للحركة الشمس والفصول
الحاصلة منها بوجه ويخطر بالبال حل يمكن حمل الخبر عليه ليندفع الاشكال وهو ان يكون حرارة احد الكوكبين و
برودة الاخر بالخاصية لا بالكيفية من قبيل التاثيرات الناقصة التي تنسب الى اوضاع الكواكب فيكون لكل

منهما تدوير ويكون ارتفاع المريخ في تدويره اما موثرا ناقصا او علامة لزيادة الحرارة ويكون ارتفاعه عند انحطاط
زحل بحركة تدويره وانحطاطه موثرا ناقصا او علامة لضعف البرودة فلذا يصير الهواء في الصيف حارا وفي الشتاء
بعكس ذلك ولم يدل دليل على امتناعه كما انهم يقولون في القمر ان قوته او ارتفاعه موثرا او علامة لزيادة البرودات والرطوبات
وقد اثبتوا افلاكا كثيرة جزئية لكل من السيارات لضبط الحركات ومع ذلك يرد عليهم ما لا يمكنهم حله فلا يضر
ان نثبت فلكا اخر لتصحيح الخبر المنسوب الى الامام عليه السلم انتهى وبالجملة ظاهر هذا الحديث يدل على ان للمريخ وزحل
مدخلية في كون الفصول صيفا وشتاء والله يعلم وفي الكافي في حديث طويل قال الصادق عليه السلم فما بال
المنجمين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان
فيهزم احدهما الاخر فاين كانت النجوم قال يعني هشام الخفاف راوي الحديث فقلت لا والله ما اعلم ذلك قال فقال صدقت
ان الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم قال مولانا المجلسي هذا دليل تام على خطاء المنجمين
فان ملكين اذا تقابلا وكان لكل منهما منجم فانهما يختاران لهما ساعة واحدة ويحكم كل منهما لصاحبه بالظفر
مع انه يظفر احدهما وينهزم الاخر وذلك لعدم احاطتهم بارتباط النجوم بالاشخاص فانه يمكن ان يكون لكل نجم مناسبة
لشخص من الاشخاص يكون سعادته او علوه وعلامة الغلبة او يقال كما ان لتاثير الفواعل مدخلا في حدوث الحوادث
فكذا الاستعداد القوابل مدخل فيه وهم على تقدير احاطة علمهم بالثاني كما قاله ابن سينا انتهى بعض كلامه
وهذا ايضا يقتضي ان يكون للكواكب تاثير ما وايضا في الكافي باسناده عن ابي عبدالله ع قال ان الله عزوجل خلق
نجما في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد وسائر النجوم الستة الجاريات من ماء حار وهو نجم الانبياء والاوصيا
وهو نجم امير المومنين صلوات الله عليهم يامر بالخروج من الدنيا والزهد فيها ويامر بافتراش التراب وتوسد اللبن
ولباس الخشن واكل الجشب وما خلق الله نجما اقرب الى الله منه اقول ومن هنا يظهر ان قول العلامة رحمه الله
التنجيم حرام وكذا تعلم النجوم مع اعتقاد انها موثرة او ان لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وبالجملة كل من
يعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية كافر لعل المراد به الاعتقاد ان
بالمدخلية في الامر الخاص اعني الربط المسطور كفر لا الاعم منه لكونه شاملا للاعتقاد بتاثير الشمس بالحرارة
مثلا ايضا وهكذا قول الشهيد رحمه الله عليه في الدروس ويحرم اعتقاد تاثير النجوم مستقلة او بالشركة

والاخبار عن الكائنات بسببها المراد به المجموع المركب من الاعتقاد والاخبار والمراد منه ان الاعتقاد بتاثير
النجوم في جميع الكائنات والله تعالى يعلم وهكذا الحال في قول الشيخ بهاء الملة والدين حيث قال ما يدعيه المنجمون
من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا ان تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث
بالاستقلال او انها شريكة في التاثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده فان قوله بمجرد عن الدليل فلا بد ان يأول
بمعنى يوافق الاحاديث المسطورة ويؤيد ما قلنا من ان كلامه ما اول قوله في شرح دعاء الهلال بالحمد في
بيان وجوه ادخال ما التعجبية على قوله اعجب ما دبر في امرك الثاني ما يرتبط اما الثالث بنوره من التغيرات التي
بعض الاجسام العنصرية كزيادة الرطوبات في الابدان بزيادته ونقصانها بنقصانه وحصول البحرانات
للامراض وزيادة مياه البحار والينابيع زيادة بينة في كل يوم والنصف الاول من الشهر ثم اخذها في
النقصان يوما فيوما في الاخير منه وزيادة ادمغة الحيوانات في البانها بزيادة النور ونقصانها بنقصانه وكذلك
زيادة البقول والثمار نموا ونضجا عند زيادة نوره حتى ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء والقرع والبطيخ
عند تمدده وقت زيادة النور وكابلاء نور القمر الكتان وصبغه بعض الثمار الى غير ذلك من الامور التي يشهد
به التجربة قالوا وانما اختص القمر بزيادة ما يرتبط به من امثال هذه الامور بين سائر الكواكب لانه اقرب الى
عالم العناصر منها ولانه مع قربه اسرع حركة فيمتزج نوره بانوار جميع الكواكب لونه اقوى من نورها فيشاركها
ستركه غالب فيما يوردها من المصالح باذن خالقها ومبدعها جلشانه انتهى بعض كلامه هذا
صريح فيما قلناه الجزم بكفر من يعتقد بمدخلية بعض الكواكب في بعض الامور لا يخلو عن الاجزاء وان كان الاحتياط
مقتضيا ان لا يجزم بالمدخلية ايضا اما الثالث والرابع من الوجوه الستة فباطلان بالاتفاق قال الشيخ
السعيد المفيد رحمه الله تعالى في كتاب المقالات على ما نقل عنه السيد ابن طاوس كما صرح به مولانا المجلسي
في البحار ان الشمس والقمر وسائر النجوم اجسام نارية لا حيوة لها ولا موت ولا تميز خلقها الله تعالى لينتفع بها عباده
وجعلها زينة لسمواته واية من اياته وقال العلامة رفع الله مقامه في شرح الكتاب ابراهيم بن نوبخت
المسمى بالياقوت اختلف قول المنجمين على قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السبعة حية مختارة والثاني
قول من قال انها موجبة والقولان باطلان وقال السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه قد بسط المتكلمون

طرفا كثيرة في ان الكواكب ليست بحية ولا قادرة اكثرها معترض واسد ما قيل في ذلك ان الحيوة معلوم ان الحرارة
الشديدة كحرارة النار تنفيها ولا تثبت معها ومعلوم ان حرارة الشمس اشد واقوى من حرارة النار بكثير لان الذي يصل الينا
على بعد المسافة من حرارة الشمس بشعاعها يماثل او يزيد على حرارة النار وما كان بهذه الصفة من الحرارة يستحيل
كونه حيا واقوى من ذلك في نفي كون الفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب احياء السمع والاجماع وانه لا خلاف بين المسلمين
في ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب وانها مسخرة مدبرة مصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله
عليه واله ضرورة وايضا قال وعلى انا قد سلمنا لهم استظهارا في الحجة انها قادرة قلنا ان الجسم وان كان قادرا فانه
لا يجوز ان يفعل في غيره الا على سبيل التوليد ولا بد من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه والكواكب غير مماسة لنا ولا
وصلة بينها وبيننا فكيف يكون فاعلة فينا فان ادعي ان الوصلة بيننا هي الهواء فالهواء اولا لا يجوز ان يكون آلة في الحركات
الشديدة وحمل الاثقال ثم لو كان الهواء آلة تحركنا بها الكواكب يوجب ان نحس بذلك ونعلم ان الهواء يحركنا ويصرفنا
كما نعلم في غيرها من الاجسام اذا حركناه بآلة على ان الحوادث الحادثة فينا مما لا يجوز ان يفعل بآلة ولا يتولد
عن سبب كالارادات والاعتقادات والاشياء كثيرة فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا وقال ابو الفتح الكراجكي
رحمه الله تعالى اعلم ايدك الله تعالى ان الشمس والقمر والنجوم اجسام جوهرية من جنس اجسام العالم مؤتلفة من اجزاء
تحلها الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا ناطقة ولا حية قادرة وقال ابن ابي الحديد الاجماع من المسلمين
حاصل على ان الكواكب ليست حية ولا قادرة والاجماع حجة وقد بين المتكلمون ايضا ان من شرط الحيوة
البنية اللحمية والدموية وان يكون الحرارة على قدر مخصوص متى افرط امتنع حلول الحيوة في ذلك الجسم فان النار على صرامتها يستحيل
ان يكون حية وان تحلها الحيوة لعدم الرطوبة وافراط الحرارة فيها واليبس والشمس اشد حرارة من النار لانها على بعدها
تؤثر ما تؤثره النار على قربها وذلك دليل على ان حرارتها اضعاف حرارة النار وبينوا ايضا انها لو كانت حية قادرة
لم يجز ان يفعل في غيرها ابتداء لان القادر بقدرة لا يصح منه الاختراع وانما يفعل في غيره على سبيل التوليد ولا بد
من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه والكواكب غير مماسة لنا فلا وصلة بيننا وبينها فيستحيل ان يكون فاعلة
فينا فان ادعى مدع ان الوصلة هي الهواء فعن ذلك اجوبة احدها ان الهواء لا يجوز ان يكون وصلة وآلة في الحركات
الشديدة وحمل الاثقال لا سيما اذا لم يتموج والثاني انه كان يجب ان نحس بذلك ونعلم ان الهواء يحركنا ويصرفنا

لا نعلم في الجسم اذا حركنا وبالة موضع تحريكه لنا بتلك الالة والثالث ان في الافعال الحادثة فينا ما لا يجوز ان
يفعل بالة ولا يتولد عن سبب كالارادات في الاعتقادات ونحوها انتهى اقول كانه كان ناظرا حين تحرير هذا
المقام كتاب الدرر والغرر للسيد المرتضى رحمه الله فان جل ما ذكر في هذا الموضع فهو فيه ايضا حتى حكاية المتكلم
والمنجم التي سيجي ذكرها انشاء الله تعالى اما الخامس فهو الذي لابد من القول به وهو الحق الذي لا يتجاوز عنه لكثرة
الاحاديث الواردة في ذلك وعدم معارضها على ما وصل الينا من الاخبار والاحاديث الدالة عليها كثيرة
منها ما مر من الاحاديث الدالة بظواهرها على تاثير الكواكب في الجملة فانه لا اقل من ان يكون معادها كونها
امارات على الامور المخصوصة ومنها ما في البحار نقلا عن كتاب النجوم قال وجدت في كتاب عتيق عن عطا
قال قيل لعلي بن ابيطالب عليه السلم هل كان للنجوم اصل قال نعم نبي من الانبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا
بدء الخلق واجاله فاوحى الله عز وجل الى غمامة فامطرتهم واستنقع حول الجبل ماء صافيا ثم اوحى الله عز وجل
الى الشمس والقمر والنجوم ان تجري في ذلك الماء ثم اوحى الله الى ذلك النبي ان يرتقي هو وقومه على الجبل فارتقوا الجبل فقاموا على
الماء حتى عرفوا بدء الخلق واجاله بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار وكان احدهم يعلم متى يموت ومتى
يمرض ومن ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم ثم ان داود عليه السلم قاتلهم على الكفر فاخرجوا الى داود
في القتال من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من اصحاب داود عليه السلم ولا يقتل من هؤلاء
احد فقال داود عليه السلم رب اقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل اصحابي ولا يقتل من هؤلاء
احد فاوحى الله عز وجل اني كنت علمتهم على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال فدعا الله عز وجل
فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة بالليل والنهار فلم يعرفوا قدر الزياده فاختلط حسابهم قال
عليه السلم فمن ثم كره النظر في النجوم قال مولانا المجلسي ان قوله تجري في ذلك الماء يمكن ان يكون المراد جريان عكس
الكواكب فيها فيكون الماء كالزيج لهم لاستعلام مقدار الحركات او خلق الله للكواكب مثالا فاجراها في الماء على قدر
حركة اصلها في السماء او صغرها وانزلها واجراها فيه انتهى بعض كلامه ومنها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن
بن سيابه قال قلت لابي عبد الله عليه السلم جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي
يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر

فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيرة لا يدرك وقليلة لا ينتفع به تحسبون
على طالع القمر ثم قال اتدري كم بين المشتري والزهرة من دقيقة قلت لا والله قال افتدري كم بين الزهرة وبين القمر من
دقيقة قلت لا والله قال افتدري كم بين الشمس وبين السكينة من دقيقة قلت لا والله ما سمعته من احد من المنجمين قط
قال افتدري كم بين السكينة وبين اللوح المحفوظ من دقيقة قلت لا ما سمعته من منجم قط قال بين كل واحد منهما الى صاحبه
ستين دقيقة او تسعين شك عبد الرحمان ثم قال يا عبد الرحمان هذا حساب اذا حسبه الرجل ووقع عليه عرف القصبة
التي في وسط الاجمة وعدد ما عن يمينها وعدد ما يسارها وعدد ما خلفها وعدد ما امامها حتى لا يخفى عليه من قصب
الاجمة واحدة قال مولانا المجلسي بيان يحسبون على طالع القمر يظهر منه انه كان مدار احكام هؤلاء على حركات القمر
واوضاعه وكانوا لا يلتفتون الى اوضاع ساير الكواكب كم بين المشتري والزهرة اي بحساب الدرجات والاوضاع
الحاصلة من الحركات وبعد فلك احدهما عن الاخر والاول اظهر وبين السكينة هو اسم كوكب غير معروف عند المنجمين
له مدخل في الاحكام وفي بعض النسخ السنبلة والاول انسب لقوله ما سمعته من منجم وايضا في الكافي باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلم قال ان ازر ابا ابراهيم عليه السلم كان منجما لنمرود ولم يكن يصدر الا عن امره فنظر ليلة في النجوم فاصبح وهو
يقول لنمرود لقد رايت عجبا قال وما هو قال رايت مولودا يولد في ارضنا يكون هلاكنا على يديه ولا يلبث الا قليلا
حتى يحمل به قال فتعجب من ذلك وقال هل حملت به النساء قال لا قال فحجب النساء عن الرجال فلم يدع امراة
الا جعلها في المدينة لا يخلص اليها بعلها ووقع ازر على اهله وعلقت بابراهيم عليه السلم فظن انه صاحبه فارسل
الى النساء من القوابل في ذلك الزمان لا يكون في الرحم شيء الا علمن به فنظرن فالزم الله عز وجل ما في الرحم في الظهر
فقلن ما نرى في بطنها شيئا وكان فيما اوتي من العلم انه سيحرق بالنار ولم يعرف علم ان الله تبارك وتعالى سينجيه منها وفي
من كتاب النجوم عن محمد بن يحيى الخثعمي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن النجوم حق هي قال نعم فقلت له وفي الارض
من يعلمها قال السيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم قال في السماء اربعة نجوم ما يعلمها الا اهل بيت من العرب
واهل بيت من الهند يعرفون منها نجما واحدا فبذلك قام حسابهم وروي من كتاب النجوم نقلا من كتاب ربيع الابرار
عن علي عليه السلم من اقتبس علما من علم النجوم من حملة القرآن ازداد به ايمانا ويقينا ثم تلا ان في اختلاف الليل والنهار
وقال فيه ايضا عن ميمون بن مهران اياكم والتكذيب بالنجوم فانه علم من علوم النبوة وفيه ايضا عن علي عليه السلم يكره ان يسافر

الرجل او يتزوج في محاق الشهر واذا كان القمر في العقرب ذكر الخطيب في تاريخ بغداد حديثا اسنده الى ابي تميم عن ابيه
عن علي عليه السلم انه يكره ان يتزوج الرجل او يسافر واذا كان القمر في محاق الشهر او العقرب ايض وفي كتاب ربيع الابرار
فيما رواه عن مولانا علي عليه السلم ويروي ان رجلا قال اني اريد الخروج في تجارة لي وذلك في محاق الشهر فقال اتريد
ان يمحق الله تجارتك انتهى بعض ما نقل عن البحار منقولا عن كتاب النجوم وفي الكافي باسناده عن معلى بن خنيس قال
سالت ابا عبد الله عن النجوم احق هي فقال نعم ان الله عز وجل بعث المشتري الى الارض في صورة رجل فاخذ رجلا
من العجم فعلمه النجوم حتى ظن انه قد بلغ ثم قال له انظر اين المشتري فقال ما اراه في الفلك وما ادري اين هو قال
فنحاه واخذ بيد رجل من الهند فعلمه حتى ظن انه قد بلغ وقال انظر الى المشتري اين هو فقال ان حسابي ليدل على
انك المشتري ابن هو فقال فشهق شهقة فمات وورث علمه اهله فالعلم هناك اقول ونحو ذلك احاديث
اخر ايضا واذا كان الامر كذلك فلا وجه للتجاوز عن القول بكونها علامات مع انه ليس لهذه الاحاديث
معارض اصلا لا من العقل ولا من النقل وقد ظهر من هنا حال الاحتمال السادس اعلم انه يظهر
بدليل العقل والنقل تعذر حصول علم النجوم الواقعي لاحد من البرايا غير الانبياء واوصيائهم عليهم السلم
قال الشيخ المفيد على ما نقل عنه اما الاحكام عن الكائنات بدلائل الكواكب والكلام على مدلول حركاتها
فان العقل لا يمنع منه ولسنا ندفع ان يكون الله تعالى اعلمه بعض انبيائه وجعله علما له على صدقه غير انا
لا نقطع عليه ولا نعتقد استمراره في الناس الى هذه الغاية واما ما نجده من احكام المنجمين في هذا الوقت واصابة
بعضهم فيه فانه لا ينكر ان يكون ذلك بضرب من التجربة وبدليل عادة وقد يختلف احيانا ويخطى المعتمد عليه
كثيرا ولا يصح اصابته فيه ابدا لانه ليس بجار مجرى دلايل العقول ولا براهين الكتاب والاخبار الموثوق
صلى الله عليه واله وهذا مذهب جمهور متكلمي اهل العدل واليه ذهب بنو نوبخت رحمهم الله من الامامية
فابو القاسم وابو علي من المعتزلة وقال الشيخ محمد بن الحسين اللكيدري رح على ما نقل في تهجين احكام النجوم
كيف يمكن ان يكون للانسان يعرف الحوادث واسبابها في الحال حتى يعرف المسببات في المستقبل كما في
الجزر والمد ومن ادعى انه يعرف اسباب الكائنات فمقدماته ليست برهانية وانما هي تجربية او خطابية
مؤلفة من المشهورات في الظاهر والمقبولات والمظنونات ومع ذلك فلا يمكنه ان يعرض لاجناس من الاجناس

الاسباب

١٤٤

الاسباب وهو يتعرض لبعض الاسباب العلوية ولا يمكنه ان يتعرض لجميع الاسباب السماوية والقوابل واذا تغيرت
القوابل عن احوالها تغير اثر الفاعل فيها فان النار في الحطب اليابس موثرة لا تؤثر في الرماد وكذلك معرفة بقائها على استعداد
القبول شرط ويمكن ان يكون للقوابل عوايق فلا يعلم تلك الاسباب والمسببات الا الله تعالى وايضا فان المنجم يحكم على مفردات
الكواكب ولا يحكم على جميعها ممتزجة وكما ان احكام مفردات الترياق وساير المعاجين غير احكام المركب الذي حصلت
له صورة نوعية كذلك حكم الكواكب المركوزة في الافلاك غير حكم افرادها واذا لم يمكن للمنجم الحكم الا على المفردات كان الحكم
ناقصا غير موثوق به ثم انه ربما يحصل التوامان في غشاء فيكشف عنهما فاذا فيه صبيان صبيان على قوانين الاحكام يجب
ان يكونا متماثلين في الصورة والعمر والحركات حتى لا يجوز ان يختلفا في شيء من الاشياء ولا يجوز ان يسكت احدهما في وقت كلام
الاخر ولا ينام في وقت لا ينام فيه الاخر واذا دخلا بيتا فيه باب ضيق فلا يمكنهما الدخول فانه لا بد هيهنا من التقدم
والتاخر ولا يجوز ان يمس انسان احدهما دون الاخر ولا يجوز ان يكون امراءة احدهما على المرة احدهما غير مكان الاخر
في الارض وهذا لا يخفى فساده وايضا فان الحكم الكلي عند اكثرهم يغلب الجزئي الا ترى ان طالع ناحية او بلد اذا كان في سدا
لا يفيد عطية كخداه الانسان فكيف يعتمد على الطوالع والاختيارات مع نفي العلم بالكليات الخ وقال السيد المرتضى رحمة الله
تعالى واما الوجه الاخر وهو ان يكون الله اجرى العادة بان يفعل افعالا مخصوصة عند طالع كوكب وغروبه او اتصاله او
مفارقته فقد بينا ان ذلك ليس بمذهب المنجمين البتة وانما يتجملون الان بالتظاهر به وانه قد كان جائزا ان يجري الله تعالى
العادة بذلك لكن لا طريق الى العلم بان ذلك قد وقع وثبت ومن اين لنا بان الله تعالى قد اجرى العادة بان يكون زحل والمريخ اذا كان
في درجة الطالع كان نحسا وان المشتري اذا كان كذلك كان سعدا واي سمع مقطوع به جاء بذلك واي نبي خبره واستفيد من جهته
فان عولوا في ذلك على التجربة وانا جربنا ذلك ومن كان قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذا لم يكن موجبا وجب ان يكون معتادا
قلنا ومن سلم لكم صحة هذه التجربة وانتظامها واطرادها وقد راينا خطاوكم فيها اكثر من صوابكم وصدقكم اقل من كذبكم فالا
نسبتم الصحة اذا اتفقت منكم الى الاتفاق الذي يقع من المخمن والمرجم فقد راينا من يصيب من هؤلاء اكثر ممن يخطي وهو على غير
اصل معتمد ولا قاعدة صحيحة فاذا قلتم سبب خطاء المنجم ذلك دخل عليه في اخذ الطالع او تسيير الكواكب قلنا فلم لا كانت اصابة المنجم
اصابته سببها التخمين وانما كان يصح لكم هذا التاويل والتخريج لو كان على صحة احكام النجوم دليل قاطع هو غير اصابة
فاما اذا كان دليل صحة الاحكام الاصابة فلا كان دليل فسادها الخطا فما احدهما في المقابلة الا كصاحبه وما

الحم به القايلون بصحة الاحكام ولم يتحصل منهم جواب ان قيل لهم في شي بعينه خذوا الطالع واحكموا اهل يوخذ
او يترك فان حكموا اما بالاخذ والترك خولفوا او فعل خلاف ما خبروا به وقد اعضلتهم هذه المسألة واعتذروا عنها
باعذار ملفقة لا يخفى على عاقل سمعها بعدها من الصواب فقالوا في هذه المسألة يجب ان يكتب هذا المبتلى بها
ما يريد ان يفعل او يخبر به غيره فان الخرج ما قد عزم عليه من احد الامرين وهذا التعليل منهم باطل لانه اذا كان النظر
في النجوم يدل على جميع الكاينات التي من جملتها ما يختاره احدنا من اخذ هذا الشي او تركه فان فرق بين ان يطوى ذلك
فلا يخبر به ولا يكتبه حتى يقول المنجم ما عنده وبين ان يخبر به ويكتبه قبل ذلك وانما فزعوا الى الكتابة وما يجري مجراها
حتى لا يخالف المنجم فيما يذكره ويحكم به من اخذ او ترك ولو كانت الاحكام صحيحة وفيها دلالة على الكاينات لوقف
ان يعرف المنجم ما اختاره من احد الامرين على كل حال ولو تركنا تحت حكمهم وكتبنا ما نريد ان نفعله لما وجدنا اصابتهم
في ذلك الا اقل من خطائهم ولم يزيدوا فيه على ما يفعله المخمن المرجم من غير نظر في طالع ولا غارب ولا رجوع الى اصل
ولا فالبلوى بيننا وبينهم وكان بعض الروساء بل الوزراء ممن كان فاضلا في الادب والكتابة ومشغوفا بالنجوم
عاملا عليها قال لي يوما وقد جرى حديث يتعلق باحكام النجوم واي من مخايل التنجيم ممن يتشاغل بذلك ويفني زمانه
به اريد ان اسالك عن شي في نفسي فقلت سل عما بدا لك قال اريد ان تعرفني هل بلغ بك التكذيب باحكام النجوم
الى ان لا تختار يوما بسفر ولبس ثوب جديد وتوجه في حاجة فقلت قد بلغت الى ذلك والحمد لله وزيادة عليه
وما في داري تقويم ولا انظر فيه وما رايت مع ذلك الا خيرا ثم اقبلت عليه فقلت بدع ما يدل على بطلان احكام
النجوم مما يحتاج الى ظن دقيق وروية طويلة وههنا شي قريب لا يخفى على احد ممن علت طبقته في الفهم او انخفضت
خبرني لو فرضنا جادة مسلوكة وطريقا تمشي فيه الناس ليلا ونهارا وفي محجته ابار متقاربة وبين بعض وبعض
طريق يحتاج سالكه الى تامل وتوقف حتى يتخلص من السقوط في بعض تلك الابار هل يجوز ان يكون سلامة
من يمشي في هذا الطريق من العميان كسلامة من يمشي من البصراء وقد فرضنا انه لا يخلو طرفة عين من المشاة
فيه بصراء وعميان وهل يجوز ان يكون عطب البصراء يقارب عطب العميان او سلامة العميان مقاربة لسلامة
البصراء فقال هذا مما لا يجوز بل الواجب ان يكون سلامة البصراء اكثر من سلامة العميان ولا يجري في مثل هذا التفاوت
فقلت اذا كان هذا محالا فاحيلوا نظيره وما لا فرق بينه وبينه وانتم تجيزون شبيه ما ذكرناه وعديله لان البصراء هم

الذين

الذين يعرفون احكام النجوم ويميزون سعدها ونحسها ويتوقون بهذه المعرفة مضار الزمان ويتحظون بها ويعمدون منافعه
ويقصدونها ومثال العميان كل من لا يحس بعلم النجوم ولا يلتفت اليه من الفهماء والفقهاء واهل الديانات والعبادات
ثم ساير العوام والاعراب والاكراد وهم اضعاف اضعاف من يراعي علم النجوم ومثال الطريق الذي فيه الابار الزمان الذي
يمضي عليه الخلق اجمعون ومثال الابار مصايبه ونوايبه ومحنه وقد كان يجب لو صح العلم بالنجوم واحكامها ان يكون
سلامة المنجمين اكثر ومصايبهم اقل لانهم يتوقون المحن لعلمهم بها قبل كونها ويكون محن كل من ذكرناه من الطبقات الكثيرة
اوفر واظهر حتى يكون السلامة هي الطريقة الغريبة وقد علمنا خلاف ذلك وان السلامة والمحن في الجميع متقاربة غير متفاوتة
خفيها وربما اتفق مثل ذلك فقلت له فيجب ان نصدق من خبرنا في ذلك الطريق المسلوك الذي فرضناه بان سلامة العميان كسلامة
البصراء ويقول لعله ذلك اتفق وبعد فان الاتفاق لا يستمر بل ينقطع وهذا الذي ذكرناه مستمر غير منقطع فلم يكن عنده عذر
صحيح انتهى بعض ما اردنا من نقل كلامه وقال ابو الفتح الكراجكي رحمه الله تعالى على ما نقل عنه اعلم ان تسمية البروج الاثني عشر بالحمل
والثور والجوزاء وغيرها لا اصل لها ولا حقيقة وانما وضعها الراصدون لها ليحصل متعارفا بينهم وكذلك جميع الصور التي عن جنبي منطقة
البروج والجميع ثمان واربعون صورة هذه اسماؤها مشهورة وعلماؤهم معترفون بان ترتيب هذه الصور وتشبيهها وقسمة الكواكب عليها وتسميتها
صنعها حذاقهم الراصدون لها وقد ذكر هذا ابو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفي وهو من جلتهم وله مصنفات لم يعمل مثلها في علمهم
وبينه وفي الجزء الاول من كتابه الذي عمله في الصور وقد ذكر رصد الاوايل منهم الكواكب وانهم رتبوها في المقادير في العظم
ست مراتب وبين انهم الفاعلون لذلك وقال انهم وجدوا من هذه الكواكب تسعمائة وسبعة عشر كوكبا ونظموا منها ثمانية
واربعون صورة كل صورة منها تشتمل على كواكبها وهي الصور التي اثبتها بطلميوس في المجسطي بعضها في النصف الشمالي من الكرة
وبعضها على منطقة البروج التي هي طريقة الشمس والكواكب السريعة السير وبعضها في النصف الجنوبي منها فسموا كل صورة باسم
الشي المشبه بها فبعضها على صورة الانسان مثل كوكبة الجوزاء وكوكبة الجاثي على ركبتيه وكوكبة الحواء وبعضها على صور الحيوانات
البرية والبحرية مثل حمل والثور والسرطان والاسد والعقرب والحوت والدب الاكبر والدب الاصغر وبعضها خارج عن شبه الانسان
وساير الحيوانات مثل الاكليل والميزان انما فعلوا ذلك ليكون لكل كوكب اسم يعرف به متى اشاروا اليه لمعرفة اوقات الليل والطالع
في كل وقت واشياء عظيم المنفعة انتهى ثم قال الكراجكي وهو دليل واضح على ان الصور والاشكال والاسماء والالقاب ليست على سبيل الواجب
ولا الاستحقاق وانما هي اصطلاح واختيار لو غيرت عن ذلك الى تشبيه اخر لامكن وجاز ثم انهم بعد هذه الحال جعلوا كثيرا من الاحكام

مستخرجا من هذه الصور والاشكال ومنتسبا الى الاسماء الموضوعة والالقاب حتى كانها على ما ذكروه بنحو واجب ودليل عقلي ثبت
فقالوا ان الحكم على الكسوف على ما حكاه ابن هبنتي عن بطليموس انه اذا كان البروج الذي يقع فيه الكسوف من ذوات الاجنحة مثل العذراء
والرامي والدجاجة والنسر واشبهها كان الحادث في الطير الذي بأكلة الناس وان كان في صورة الحيوان مثل السرطان والدلفين كان
الحادث في الحيوانات ذوات البحرية والنهرية وفي هذه فضيحة عظيمة اما يعلم هؤلاء القوم انهم الذين جعلوا ذوات الاجنحة
والصور البحرية بحرية وانه لولا ما فعلوه لم يكن شيء مما ذكروه فكيف صارت افعالهم التي ابتدعوها وتشبيهاتهم التي وضعوها موجبة
لان يكون حكم الكسوف مستخرجا منها وصادرا عنها وهذا يؤدي الى انهم المدبرون للعالم اذا كانت افعالهم سببا لما توجبه
الكواكب ثم قال والصور عندهم لا تثبت في مواضعها ولا تستقر على اقسامها وصورة الحمل التي يقولون انها اول البروج فقد تلا
او مكان البروج الثاني في الحوت والحمل اذ الثوابت متحركة عندهم بحركة بطيئة خفية ولخفاء حركتها سموها الثابتة وان
وجدوها في الارصاد مختلفة وقال الصوفي في كتاب الصور ان مواضع هذه الصور التي على منطقة فلك البروج كانت منذ ثلثة الاف
سنة في غير هذه الاقسام وان صورة الحمل ما كانت في القسم الاول وكان يسمى الاول من البروج الثور والثاني الجوزاء والثالث
السرطان ولما اوحدوا الارصاد في ايام طيموخارس وجدوا صورة الحمل قد انتقلت الى القسم الاول من الاقسام الاثني عشر الذي
هو بعد نقطة التقاطع غيروا اساميها فسموا القسم الاول الحمل والثاني الثور والثالث الجوزاء وقال ولا يخالفنا احد في ان هذه الصور
تنتقل لحركاتها على مر الدهور عن اماكنها حتى يصير صورة الحمل في القسم السابع الذي للميزان وصورة الميزان في القسم الاول الذي
للحمل فيسمى اول البروج الميزان والثاني العقرب ثم هو في كلامه موضحا ما ذكرناه من تغيرها للواجب لتغير اسامي بروجها وهم مجمعون
على ان الكوكبين المتقاربين المعروفين بالشرطين على قرني الحمل وهما اول منازل القمر فيجب ان يكونا اول البروج الاثني عشر ومن
امتحنها في وقتنا هذا وهو سنة ثمان وعشرين واربعمائة الموافقة لسنة الف وثلثمائة وثمان واربعين لذي القرنين وجدها
في عشرين درجة من الحمل والاخر في احدى وعشرين منه اعني من البرج الاول فاي برج من البروج الاثني عشر يبقى على صورة
واحدة وكيف يثبت الحكم لاول البروج بانه دال على الوحش وعلى كل ذي ظلف وقد انتقلت اليه اكثر صورة الحوت وكذلك
حال جميع البروج انتهى بعض كلامه وقال ابن ميثم البحراني على ما نقل عنه واما مطابقة لسان الشريعة للعقل
في تكذيب هذه الاحكام فبيانها ان اهل النظر اما متكلمون فاما معتزلة او اشعرية اما المعتزلة فاعتمادهم في تكذيب
المنجم على امرين احدهما ان الشريعة كذبته وعندهم ان كل حكم شرعي فيشتمل على وجه عقلي وان لم نعلم عين ذلك الوجه

والثاني مناقشة في ضبطه لاسباب ما اخبر عنه من كون او فساد واما الاشعرية فهم وان قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
وزعم بعضهم انهم خلصوا بذلك من اسناد التأثيرات الى الكواكب الا انه لا مانع على مذهبهم ان يجعل الله تعالى اتصال نجم بنجم
او حركة علامة على كون كائن او فساده وذلك مما لا يبطل على المنجم قاعدة فيرجعون ايضا الى بيان عدم احاطته باسباب كون ما
احتج عنه ومناقشته في ذلك واما الحكماء فاعلم انه قد ثبت في اصولهم ان كل كائن فاسد في هذا العالم فلا بد له من اسباب اربعة
فاعلي ومادي وصوري وغائي اما السبب الفاعل القريب فالحركات السماوية والذي هو اسبق منها فالمحرك لها
الى ان ينتهي الى الجود الالهي المعطي لكل قابل ما يستحقه واما سببه المادي فهو القابل لصورته وتنتهي القوابل الى القابل الاول
المشترك وهو مادة العناصر المشتركة بينهما واما الصوري فصورته التي تقبلها مادته واما الغائي فهي التي لاجلها وجد اما الحركات السماوية
فان من الكائنات ما يحتاج في كونه الى دورة واحدة للفلك ومنها ما يحتاج الى بعض دورة منها ومنها ما يحتاج الى جملة من ادوار
واتصالاته واما القوابل للكائنات فقد تقرر عندهم ايضا ان قبولها لكل كائن معين مشروط باستعداد معين له وذلك
الاستعداد يكون بحصول صورة سابقة عليه وهكذا قبل كل صورة صورة معدة لحصول الصورة بعدها وكل صورة منها ايضا تستند
الى الاتصالات والحركات الفلكية ولكل استعداد معين في زمان معين وحركة معينة واتصال معين يخصه لا يفي بدركها
القوة البشرية اذا عرفت ذلك فنقول الاحكام النجومية اما ان تكون جزئية او كلية اما الجزئية فان يحكم مثلا بان هذا الانسان
يكون من حاله كذا وكذا وظاهر ان مثل هذا الحكم لا سبيل له الى معرفته اذ العلم به انما هو من جهة اسبابه اما الفاعلية
فان يعلم ان الدورة المعينة او الاتصال المعين سبب لملك هذا الرجل البلد المعين مثلا وانه لا سبب فاعلي لذلك الا هي
والاول باطل لجواز ان يكون السبب غير ذلك الا لجواز ان يكون السبب الاتصال وهو مع غيره اقصى ما في الباب ان يقال
انه كانت هذه الدورة وهذا الاتصال سببا لهذا الكائن لانها كانت سببا لمثله في الوقت الفلاني لكن هذا ايضا
باطل لان كونها سببا للكائن السابق لا يجب ان يكون لكونها مطلقا دورة واتصالا بل لعله ان يكون بخصوصية كونها تلك
المعينة التي لا تعود بعينها فيما بعد ولا يمكن الاستدلال بحصول على كون حادث لان المؤثرات المختلفة لا يجب تشابه
آثارها والثاني ايضا باطل لان العقل يجزم بانه لا اطلاع له على انه ليس مقتضى لذلك الكائن من الاسباب الفاعلية
الا الاتصال المعين كيف وقد ثبت ان من الكائنات ما يفتقر الى اكثر من اتصال واحد ودورة واحدة او اقل واما
القابلية فان يعلم من ان المادة قد استعدت لقبول مثل هذا الكائن واستجمعت جميع شرائط قبوله الزمانية والسماوية

والأرضية وظاهر ان الاحاطة بذلك غير ممكنة للانسان واما احكامهم الكلية فكان يقال كلما احصلت للدورة
الفلانية كان كذا فالمنجم انما يحكم بذلك الحكم عن جزئيات من الدورات تشابهت آثارها فظنها متكررة ولذلك يعدلون
اذا حقق القول عليهم الى دعوى التجربة وقد علمت ان النجوم تعود الى تكرر مشاهدات يضبطها الحس والعقل يحصل منها
حكما كليا كالحكم بان كل نار محرقة فانه لما امكن العقل استثبات الاحراق بواسطة الحس امكنه الجزم الكلي بذلك
واما التشكلات الفلكية والاتصالات الكوكبية المقتضية لكون ما يكون فليس شيء منها يعود بعينه كما علمت وان
جاز ان يكون تشكلات وعودات متقاربة الاحوال ومتشابهة الا انه لا يمكن للانسان ضبطها ولا الانسان على
مقدار ما بينهما من المشابهة والتفاوت وفي ذلك ان حساب المنجم مبني على قسمة الزمان بالشهور والايام والساعات والدرج
والدقائق واجزائها وتقسيم الحركة بازائها فهم بينهما نسبة عادية وكل هذه امور غير حقيقية وانما تؤخذ على
سبيل التقريب اقصى ما في الباب ان التفاوت فيها لا يظهر في المدد المتقاربة لكنه يشبه ان يظهر في المدد المتباعدة ومع
ومع ظهور التفاوت في الاسباب كيف يمكن دعوى التجربة وحصول العلم الكلي الثابت الذي لا يتغير باستمرار اثرها على وتيرة
واحدة ثم لو سلمنا انه لا يظهر تفاوت اصلا الا ان العلم بعود تلك الدورة لا يقتضي مجرد العلم بعود الاثر السابق لتوقف العلم
بذلك على عود امثال الاسباب الباقية للاثر السابق من الاستعداد وسائر اسبابه العلوية والسفلية وعلى ضبطها
فان العلم التجربي انما يحصل بعد حصرها ليعلم عودها وتكررها وكل ذلك مما لا سبيل للقوة البشرية الى ضبطه فكيف يمكن
دعوى التجربة ثم قال واعلم ان الذي ذكرناه ليس الا بيان ان الاصول التي يبني عليها الاحكاميون وما يخبرون به في المستقبل
اصول غير موثوق بها فلا يجوز الاعتماد عليها في تلك الاحكام والجزم بها وهذا لا ينافي كون تلك القواعد الممهدة بالتقريب
كقسمة الزمان وحركة الفلك في السنة والشهر واليوم ماخوذا عنها حسابا يبني عليه مصالح اما دينية كمعرفة اوقات العبادات
كالصوم والحج ونحوهما او دنيوية كآجال المداينات وسائر المعاملات وكمعرفة الفصول الاربعة ليعمل في كل منها
ما يليق به من الحراثة والمسافرة واسباب المعاش وكذلك معرفة قوانين تقريبية من اوضاع الكواكب وحركاتها يهتدي بقصدها
وعلى سمتها المسافرون في بر او بحر فان ذلك القدر منها غير محرم بل العلة من الامور المستحبة لخلو المصالح المذكورة فيه عن
وجوه المفاسد التي يشتمل عليها الاحكام كما سبق ولذلك ان الله تعالى على عباده بخلق الكواكب في قوله هو الذي جعل لكم
النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقوله لتعلموا عدد السنين والحساب انتهى فقد ظهر من كلام هولاء الاجلاء ان العلم.

بتفاصيل

بتفاصيل تاثيرات النجوم وسر ايقاعها او كونها امارات فوق وسع البشر غير اهل العصمة والطهارة وان ما في ايدي الناس من
هذا العلم ليس بعلم بحسب الحقيقة اما الاحاديث المؤيدة لذلك المطلب فقد مر بعض منها من حديث الدهقان وغيره من شاء فليرجع الى
ما سبق وايضا يدل عليه ما في كتاب النجوم باسناده عن الكليني في كتاب تعبير الرؤيا باسناده عن محمد بن سام قال قال ابو عبد الله عليه السلام
قوم يقولون النجوم اصح من الرؤيا وذلك كانت صحيحة حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون وعلى امير المؤمنين عليه السلام فلما
ردها الله عز وجل الشمس عليهما ضل فيها علماء النجوم وما في الكافي باسناده عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن النجوم
فقال ما يعلمها الا اهل بيت من العرب واهل بيت من الهند وقد مر في بعض الاحاديث السابقة ان اهل الهند ايضا لا يعلمون الا قليلا
حيثما فالمراد هنا ان اهل بيت من الهند يعلمون علم النجوم في الجملة لا كمالها والله يعلم وقد مر قول الصادق عليه السلام ان الحساب حق
ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم وفي كتاب النجوم على ما نقل عن الرضا عليه السلام قال قال ابو الحسن صلوات الله
عليه للحسن بن سهل كيف حسابك للنجوم فقال ما بقي منها شيء الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن صلوات الله عليه كم لنور الشمس
على نور القمر فضل درجة وكم لنور القمر على نور المشتري على نور الزهرة فضل درجة فقال لا ادري فقال ليس في يدك شيء هذا
ايسر وايضا في كتاب النجوم على ما نقل عنه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام هو اي علم النجوم علم صحيح ذكروا ان اول من تكلم
في النجوم ادريس عليه السلام وكان ذو القرنين بها ماهرا واصل هذا العلم من عند الله عز وجل ويقال ان الله بعث النجم الذي يقال
له المشتري الى الارض في صورة رجل فاتى بلد العجم فعلمهم في حديث طويل فلم يستكملوا ذلك فاتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن
هناك صار علم النجوم بها وقد قال قوم هو علم من علم الانبياء وخصوا به لاسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشابوا الحق
بالكذب وايضا فيه وجد في كتاب عتيق اسمه كتاب التجمل قال ابو محمد عن جعفر بن البختري قال ذكرت النجوم عند ابي عبد الله
عليه السلام فقال ما يعلمها الا اهل بيت بالهند واهل بيت من العرب   اعلم رحمك الله تعالى ان العلماء رضوان الله
عليهم اختلفوا في باب التنجيم وتعلم النجوم فيظهر من كلام السيد المرتضى رحمه الله تعالى انه حرام فانه رحمه الله قال ان التعبد
بعلم مراكز الكواكب وابعادها واشكالها وتسييراتها متى لم يكن ثمرته العلم بالاحكام والاطلاع على الحوادث قبل كونها
فلا معنى له ولا غرض فيه لانه لا فائدة في ان يعلم ذلك كله ويختص نفس العلم به وما يجري الاطلاع على ذلك اذا لم يتعد
المعرفة الى العلم بالاحكام الا مجرى العلم بعدد الحصى وكيل النوى ومعرفة اطوال الجبال واوزانها وكما ان العناء في تعرف ذلك
عبث وسفه لا يجدي نفعا فكذلك العلم بشكل الفلك وتسييرات كواكبها وابعادها والمعرفة بزمان قطع كل كوكب للفلك

ونقاصيلها فيه وما سعى القوم بهذا الشان وافنوا اعمارهم الا لتقديرهم انه يفضي الى معرفة الاحكام فلا يغتر بقول من يقول منهم
انا ننظر في ذلك لنروض نفوسنا بعلم الهيئة ولتصفو ما من الاعاجيب فان ذلك تجمل منهم وتقرب الى اهل الاسلام ولولا غرضهم
معرفة الاحكام لما تعبوا ابتنى من ذلك كله ولا كانت فيه فائدة ولا منه عائدة ومن ادل الدليل على بطلان احكام النجوم
انا قد علمنا ان من جملة معجزات الانبياء عليهم السلم الاخبار عن الغيوب وعد ذلك خارقا للعادات كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص
ولو كان العلم بما يحدث طريقا نجوميا لم يكن ما ذكرناه معجزا ولا خارقا للعادة وكيف نشتبه على مسلم بطلان احكام النجوم وقد اجمع
المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان احكامهم معلوم من دين الرسول صلى الله عليه واله
ضرورة التكذيب بما يدعيه المنجمون والازراء عليهم والتعجيز لهم وفي الروايات عنه عليه السلم من ذلك ما لا يحصى كثرة وكذا عن علماء
اهل بيته عليهم السلم وخيار اصحابه فما زالوا ابرئين من مذاهب المنجمين يعدونها ضلالا ومحالا وما اشتهر هذه الشهرة
في دين الاسلام كيف يفتى بخلافه منتسب الى الملة ومصل الى القبلة انتهى بعض كلامه فهذه العبارة بظاهرها كما ترى
تدل على حرمة التعلم والنظر فيه مطلقا ويظهر عن عبارة العلامة في المنتهى وغيره حرمة التنجيم وتعلم النجوم مع اعتقاد
انها مؤثرة او ان لها مدخلا في التاثير بالنفع والضرر وقال الشهيد في الدروس اما علم النجوم فقد حرم بعض الاصحاب
ولعله لما فيه من التعرض للمحظور من اعتقاد التاثير او لان احكامه تخمينية وقال المحقق الشيخ على فاعلم ان التنجيم
مع اعتقاد ان للنجوم تاثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه اما التنجيم
لا على هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة التزويج وسفر الحج في العقرب وذلك من هذا القبيل
نعم هو مكروه ولا ينجر الى الاعتقاد الفاسد وقد ورد النهي عنه حسما للمادة وقريب من ذلك قال الشيخ بهاء الملة
والدين بل حكمه في الصورة الثانية بالكراهة وظني ان راى هذين الشيخين في هذا الباب هو راي السيد الجليل
على بن طاوس رحمه الله تعالى الا في باب الكراهة فانه لم يقل بها كالشيخ البهائي قال مولانا المجلسي رحمه الله تعالى
في البحار ان السيد المسطور الاجل المرتضى رحمه الله عنه في تحريمه وذهب الى انه من العلوم المباحة وان النجوم علامات
ودلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم ان يغيرها بالبر والصدقة والدعاء وغير ذلك من الاسباب والدوا
على وفق ارادته وحكمته وجوز تعليم علم النجوم وتعلمه والنظر فيه والعمل به اذا لم يعتقد انها مؤثرة وحمل اخبار النهي
والذم على ما اعتقد ذلك انتهى ولا يخفى عليك ان كلام العلامة رحمه الله ايضا يؤول الى ذلك كما هو ظاهر ويظهر عن

عبارة

لعبارة الشهيد المسطورة التردد في ذلك فلم يبق حينئذ المخالفة الا للسيد المرتضى رحمه الله والاقوى عندي التفصيل
اعني حرمة التنجيم والنظر في علم النجوم اذا كان مع الاعتقاد بان الكائنات لا بد ان يكون على وفق مقتضى القواعد المتقررة عند المنجمين
ويعتقد به او يحكم به عند من يوجب الاعتقاد بقوله وبتاثيرات الكواكب كما هو الاكثر ومشاهد فيما بين المنجمين والعوام من الامراء
والسلاطين اما اذا لم يكن كذلك بل كانت القواعد المتقررة عنده من قبيل بعض الامارات التي يصح انفكاكها عما هي امارات
له كانبعاث السحاب الاسود من الافق مع هبوب الهواء البارد من قبله الدال على المطر واقسام حركة النبض على حدوث بعض العوارض
البدنية وهيئة بعض الاسباب الآلة الدالة على ضبط العسكر السلطاني ونحو ذلك وكان ظهور هذه العلامات عند الناظر في
النجوم وعند من يظهر له باعثا على مزيد الالتجاء الى الله تعالى والدعاء والتضرع والخشوع والتبتل الى جنابه تعالى والصدقات والصلوات
وغيرها من وجوه المبرات حتى يندفع بها المكروهات ويتجلب بها المرغبات بمحض التفضل وقدرة القادر المختار فلا باس به فيدل
عليها اما حرمته على الوجه المذكور امور منها ما في مجالس الصدوق باسناده قال لما اراد امير المؤمنين عليه السلم المسير
الى النهروان اتاه منجم فقال له يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار فقال
امير المؤمنين عليه واله السلم ولم ذاك قال لانك ان سرت في هذه الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضر شديد
وان سرت في الساعة التي امرتك ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال له امير المؤمنين عليه السلم تدري ما في
بطن هذه الدابة اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت قال له امير المؤمنين ص من صدقك على هذا القول كذب بالقرآن قال الله تعالى
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان الله
عليم خبير ما كان محمد صلى الله عليه واله يدعي ما ادعيت اتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء
والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله عز وجل في ذلك الوجه
واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له ان يوليك الحمد دون ربه عز وجل فمن امن لك بهذا فقد اتخذك
من دون الله ندا وضدا الخ فهذا الحديث كما ترى يدل على حرمة الحكم بحدوث الحوادث والاعتقاد والتصديق المنجمين وما
في الخصال باسناده عن الحسين بن علي عليهما السلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن خصال الى ان قال وعن
النظر في النجوم وايضا فيه باسناده عن ابي الحصين قال سمعت ابا عبد الله ع يقول سئل رسول الله صلى الله عليه واله
عن الساعة فقال عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر وايضا فيه باسناده عن نضر بن قابوس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم

يقول المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنية ملعونة ومن اواها واكل كسبها ملعون وقال عليه السلم

المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كافر والكافر في النار فان قيل هذا يقتضي حرمة التنجيم مطلقا باي نحو كان في هذا

خلاف ما انت بصدده قلت يظهر من كثير من كلام الاصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب في التاثير

وينكر القادر المختار ولذا قال الشيخ الصدوق على ما نقل عنه في ذيل هذا الحديث المنجم الملعون هو الذي يقول بقدم الفلك

ولا يقول بمفلكه وخالقه عز وجل وقد عرفت من قول السيد المرتضى ان المنجمين يذهبون الى ان الكواكب تفعل في الارض

ومن عليها افعالا يسندونها الى طباعها وفي نهج البلاغة من كلام له عليه السلم قال له بعض اصحابه لما عزم على المسير

الى الخوارج فقال له يا امير المومنين ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال عليه السلم

انزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر فمن

صدق بهذا فقد كذب القران واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروه وينبغي في قولك للعامل

بامرك ان يوليك الحمد دون ربه لانك بزعمك انت هديته الى الساعة التي نال فيها النفع وامن الضر ثم اقبل على الناس

فقال ايها الناس اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر

كالكافر والكافر في النار سيروا على اسم الله وعونه وقد ضعف هذه الرواية السيد ابن طاوس باعتبار السند وباعتبار

المتن وكلامهما مدخول لان من شاء فليرجع الى البحار وايضا يدل على حرمة هذا القسم من التنجيم تعذر علمه كما ينبغي كما عرفت فيكون

الحكم على طبق هذه القواعد الناقصة حكما بلا علم وايضا هذا النجوم من موجبات شغفهم بها واعتماد كثير من الخلق

السامعين لاحكامها فيما يرجون ويخافون عنه على ما يسند الى الكواكب والاوقات والاشتغال بالفزع اليه والى

ملاحظة الكواكب عن الفزع الى الله تعالى والغفلة عن الرجوع اليه فيما يهم من الاحوال ومعلوم ان ذلك مناف للمطلوب اذ

الشارع اذ كان غرضه ليس الا دوام التفات الخلق الى الله تعالى وتذكرهم لمعبودهم بدوام حاجتهم اليه وايضا

الاخبار بالحوادث بمقتضى القواعد النجومية يشبه بالاخبار بالغيب واكثر الخلق من العوام والنساء والصبيان

لا يميزون بينهما فكان هذا سببا لضلال كثير من الخلق لتطرق الوهن في اعتقاداتهم في معجزات الانبياء والاوصياء

عليهم الصلوة والسلم وعدم بقاء خصوصية الله تعالى بالعلوم الغيبية ونحو ذلك وايضا يجر الى الاعتقاد بعدم كون

العبد فاعلا مختارا ونحو ذلك واما عدم الحرمة لو لم يكن على الوجه المسطور فيدل عليه ايضا امور فيها ما في الكافي

باسناده

باسناده عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله عليه السلم جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل

النظر فيها يعجبني وان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي

النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ومنها ما في كتاب النجوم لعلي بن طاوس على ما نقل عنه عن محمد وهرون

ابني ابي سهل وكتبا الى ابي عبد الله عليه السلم ان ابانا وجدنا كانا ينظران في النجوم فهل يحل النظر فيها قال نعم وفيه

ايضا انهما كتبا اليه نحن ولد بني نوبخت المنجم وقد كنا كتبنا اليك هل يحل النظر فيها فكتب نعم ما لم يخرج من التوحيد وما

في الفقيه باسناده عن عبد الملك بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد

الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورايت الطالع الشر جلست واذا رايت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي

تقضي قلت نعم قال احرق كتبك فان ظاهره يدل بالمفهوم انه لو لم يحكم بمقتضاها لم يكن به باس والله يعلم ومنها

ان عمل كثير من العلماء الامامية يدل على عدم حرمة هذا القسم من النظر في النجوم قال السيد السند علي بن طاوس ان

جماعة من بني نوبخت كانوا علماء بالنجوم وقدوة في هذا الباب ووقفت على عدة مصنفات لهم في النجوم والدلالات

على الحادثات منهم الحسن بن موسى النوبختي ومن علماء المنجمين من الشيعة احمد بن محمد بن خالد البرقي وذكر النجاشي

في كتبه كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن احمد بن طلحة والشيخ النجاشي كان له تصنيف في النجوم ومنهم الجلودي

البصري ومنهم علي بن محمد العلائي الشمشاطي ومنهم محمد بن ابي عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشي ومنهم موسى بن الحسن

بن عباس بن اسمعيل بن ابي سهل بن نوبخت قال النجاشي كان حسن المعرفة بالنجوم وله مصنفات فيه وكان مع ذلك

حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابي سهل بن نوبخت وصل الينا من تصانيفه ما يدل على قوة معرفته بالنجوم

ومنهم السيد الفاضل علي بن ابي الحسن العلوي المعروف بابن الاعلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن النقيب الملقب

بابي قيراط ومنهم الشيخ الفاضل الشيعي علي بن الحسين بن علي المسعودي مصنف كتاب مروج الذهب ومنهم

ابو القاسم بن نافع من اصحابنا الشيعة ومنهم ابراهيم الفزاري صاحب القصيدة وكان منجما للمنصور ومنهم الشيخ

الفاضل احمد بن يوسف بن ابراهيم المصري كاتب ال طولون ومنهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن عمر البازيار القمي

تلميذ ابي معشر ومنهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن ابي الخصيب القمي ومنهم ابو جعفر السقاء المنجم ذكره الشيخ في الرجال

ومنهم محمد بن احمد بن سليم الجعفي مصنف كتاب الفاخر ومنهم محمد بن الحسين السندي بن شاهك المعروف بكشاجم ثم قال

رحمة الله وممن ادركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم وعرفت بعض اصاباته الفقيه العالم الزاهد الملقب بخطير الدين

محمود بن محمد وممن رايته الشيخ الفاضل ابو نصر الحسن بن علي القمي ثم عد رحمة الله من اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من الشيعة انتهى ملخص

بعض كلامه اعلم رحمك الله تعالى ان كلما ذكرت من الاحاديث واقوال الاصحاب المتعلقة بمبحث النجوم في هذا الكتاب نقلتها من كتاب

السماء والعالم من البحار لمولانا المجلسي الا ما ندر اعتمادا على المصنف لناقلها رحمة الله تعالى وتقليلا للمؤنة فان الرجوع الى الكتب

التي نقل مولانا المجلسي عنها كان موجبا لوقت الفرصة لتعب النفس ومقوتا لوقت الفرصة لاسيما نظرا الى عدم وجود احد من الاعوان

والانصار مع تشتت البال وضيق المجال على ان بعض الكتب منها لم يكن لها وجود في هذه الديار اصلا ولكنا نوجوان لايخفى

على الناظر الماهر ما في كتابي من استنباط الاحكام وتبيين المرام واستخراج الفروع من الاصول مع وجودة التحرير وحسن التاليف

بحيث لا يكاد يوجد بهذا الاسلوب في غير ذلك الكتاب والله يعلم بالصواب   اذا اتضح وثبت انه تعالى موجد العالم

دون غيره وبطل قول من زعم خلاف ذلك فنقول من جملة التوحيد كما عرفت انه لا اله الا الله وليس المعبود سواه ويدل على

هذا التوحيد واهتمامه عند الشارع مضافا الى كونه من ضروريات الدين الايات الكثيرة الدالة عليه على ابلغ الوجوه واتم الدلالة منها

قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا

ومنها قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله ومنها ان لا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير ومنها يا صاحبي

السجن ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان

ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومنها قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما

الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا ومنها ويعبدون من دون الله ما لم ينزل

به سلطانا وما ليس لهم به علم وما للظالمين من نصير ومنها ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون

قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون ومنها قل افغير الله تامروني اعبد ايها الجاهلون

ومنها اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن خلفهم ان لا تعبدوا الا الله ومنها لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي

خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وامثال ذلك كثيرة جدا فان قيل العبادة هي الخضوع وكمال الخشوع تقربا الى من يخضع ويخشع

له فلو لم يجز لغير الله تعالى ذلك الخشوع والطاعة يلزم ان يكون كل من يطيع النبي او الوصي او العالم او احد الوالدين او الغير

مشركا لجعله غير الله تعالى معبودا قلنا ليس الامر كذلك لان كل من يطيع واحدا من المخلوقات اذا طاعه من حيث

ان الله تعالى

ان الله تعالى اوجب طاعته له او ندبها او اباحها فهو انما اطاع الله تعالى بحسب الحقيقة لان الله تعالى هو الباعث والسبب على

تلك الطاعة وهذا ظاهر ولنا شواهد من الايات والاخبار يطول الكلام بذكرها نعم اذا اطاع احد من نهي الله تعالى عن طاعته

فلا شك ولا شبهة انه ح عبد واطاع غير الله كما يدل عليه قول الصادق عليه السلم في الكافي من اطاع رجلا في معصية الله فقد عبده

وفي مجمع البيان وروى الثعلبي باسناده عن عدي بن حاتم قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وفي عنقي صليب فقال يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك

قال فطرحته ثم انتهيت اليه وهو يقرأ من سورة براءة هذه الاية اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا حتى فرغ منها فقلت له انا لسنا نعبدهم

قال اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه قال فقلت بلى قال فتلك عبادتهم وفي اصول الكافي باسناده

عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله

ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم الى عبادة انفسهم لما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث

لا يشعرون وفي تفسير علي بن ابراهيم عن ابي جعفر عليه السلم في حديث واما احبارهم ورهبانهم فانهم اطاعوا واخذوا بقولهم

واتبعوا ما امروهم به ودانوا بما دعوهم اليه فاتخذوهم اربابا بطاعتهم لهم وتركهم امر الله وكتبه ورسله فنبذوه وراء ظهورهم وما

امرهم به الاحبار والرهبان اتبعوه واطاعوهم وعصوا الله وانما ذكر هذا في كتابنا لكي نتعظ بهم فعير الله تبارك وتعالى بني اسرائيل بما

صنعوا يقول الله تبارك وتعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون فان كانت تلك العبادة

المحرمة مع اعتقاد العابد بكون المعبود لايقا بها بحسب الحقيقة من حيث كونه واجب الوجود او خالق العالم او صانعا بحسب الحقيقة

فلا شك انها كفر وان كانت تلك العبادة مجردة عن هذا الاعتقاد فلا ريب في انها فسق الا ان تكون بحيث جعلها الشارع دالا على الكفر

والارتداد حسما لمادة الفساد كالسجدة والصلوة للصنم والشمس والقمر وسائر الكواكب ونحوها من الخضوع والخشوع كما هو المتعارف

بين عبدة الاوثان والنيران والكواكب فانه ح يكفر بحسب الشرع وان لم يكن معتقدا بالوهية هذه الاشياء قال الله تعالى ويعبدون من دون الله

ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون

وقال تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون وقال تعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا

وتخلقون افكا ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا وقال تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون وفي التهذيب

باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم ان رجلين من المسلمين كانا بالكوفة فاتى رجل امير المؤمنين عليه السلم فشهد انه رآهما يصليان

الصنم فقال له ويحك لعله بعض من يشتبه عليه امره فارسل رجلا فنظر اليهما وهما يصليان الصنم واتى بهما فقال لهما

ارجعا فابيا فحفرتهما في الارض حفرا فاجج لهما نارا وطرحهما فيها وفي وسائل الشيعة عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا يكون
العبد مشركا حتى يصلي لغير الله او يذبح لغير الله او يدعو لغير الله عز وجل وعنه عليه السلم مدمن الخمر كعابد الوثن ونحو ذلك كثيرا
ولا خفاء في ان ظواهر هذه الايات والاحاديث وامثالها يدل على ان كلما يصدق عليه اسم العبادة لهذه الاشياء باي نية
كانت يوجب كفر العابد ولعله هذا من ضروريات المذهب والله يعلم وبالجملة يتقلح من هنا ان كل طاعة وخشوع فهو عبادة
فان كان متضمنا لطاعة الله تعالى كطاعة الانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلم والخضوع والتواضع لهم ما دام
لم يتجاوز عن المشروع وهكذا طاعة علماء الدين فالتواضع لهم وطاعة الوالدين والمولى في الامور المشروعة وهكذا
التعظيم للمنعم من حيث كونه منعما بحيث لا يتعدى عن المشروع وهكذا التعظيم والتواضع للسلاطين الجور تقية حيث
كان في محلها وتعظيم المشاعر الله تعالى كالمساجد والضرائح المقدسة والمصاحف وكتب الاحاديث ونحو ذلك
من الامور الجزئية التي يكون داخلة تحت الضابطة المسطورة فكلها عبادة الله تعالى ولعل تعظيم الضرائح المصنوعة
من الخشب وغيره المحكية عن الضرائح المقدسة للسيد الشهداء عليه السلم المتعارفة في بلاد الهند يكون من هذا القبيل
والعلم عند الله وكل تواضع وتعظيم وطاعة لم يكن صالحا للقربة الى الله تعالى كالتواضع وخفض الجناح للكفار والفساق
من اهل المجوس وغيرهم للغرض والغاية الفاسدة يكون عبادة لغير الله تعالى فيكون العابد بهذه العبادة فاسقا او كافرا
على التفصيل الذي عرفت ويظهر وينتج من هنا ان السجدة لا تجوز لغير الله تعالى مطلقا وان كانت بنية التعظيم
للانبياء ص مثلا لانعقاد الاجماع على حرمتها مطلقا وايضا يدل عليها الاحاديث الكثيرة منها قول امير المؤمنين
عليه السلم على ما روي مخاطبا للجاثليق الذي اراد سجدته عليه السلم اسجد لله تعالى ولا تسجد لي وقال بعد ذلك ما
حاصله سمعت النبي صلى الله عليه واله لو جاز السجدة لغير الله تعالى كفرا او فسقا على تفصيل عرفت اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المخالف في التوحيد بهذا المعنى عبدة الاصنام والصابئين الذين يعبدون الكواكب وقد عرفت
بطلان مذهب الصابئين في باب الكواكب فقد بطل قولهم بوجوب عبادتها المتفرع عليه اما عبدة الاصنام
فالظاهر انهم لا يقولون بوجوب وجود الاصنام وكونها قديمة وخالقة لانه نعلم بالضرورة ان الخشبة التي نحتها
النجار وصورها ويضم بعض اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون هو الواجب الموجد لذلك الشخص الذي نحته
ونحته وصوره فضلا عن ان يكون موجدا لسائر الخلائق ولهذا زعمهم والعلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية

فكيف يجوز

فكيف يجوز اتفاق جميع كثير من العقلاء على ما يعلم فساده بالضرورة فلا بد ان يكون لعبدة الاصنام تاويلات لا بد من ذكرها
ودفعها وحيث كان حديث احتجاج النبي صلى الله عليه واله على عبدة الاصنام المسطور في كتاب الاحتجاج للطبرسي رح كافلا
لتاويلات اهل الاصنام وردها نستسعد بذكره وهذا الحديث كما يشتمل على احتجاجه على عبدة الاصنام كذلك يتضمن احتجاجه
صلى الله عليه واله على اهل اديان اخر ايضا وقد ذكرنا شطرا منه من قبل ونذكر هنا موضع الحاجة منه فاقول قال مولانا
الحسن العسكري عليه السلم ثم اقبل النبي صلى الله عليه واله على مشركي العرب فقال وانتم لم عبدتم الاصنام من دون الله فقالوا
نتقرب بذلك الى الله عز وجل فقال او هي سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تتقربوا بتعظيمها الى الله قالوا لا قال فانتم الذين
نحتموها بايديكم فلان تعبدكم هي لو كان يجوز منها العبادة احرى من ان تعبدوها اذا لم يكن امركم بتعظيمها من هو العارف
بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله صلى الله عليه واله هذا اختلفوا فقال بعضهم ان الله
قد يحل في هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصورنا هذه الصور نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التي حل فيها ربنا وقال اخرون منهم
ان هذه صور اقوام سلفوا كانوا مطيعين لله عز وجل قبلنا فمثلنا صورهم وعبدناها تعظيما لله وقال اخرون
ان الله لما خلق ادم امر الملائكة بالسجود له فسجدوا له تقربا بالله كنا نحن احق بالسجود لادم من الملائكة ففاتنا ذلك فصورنا
صورته فسجدنا له تقربا الى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لادم وكما امرتم بالسجود بزعمكم الى جهة مكة ففعلتم ثم نصبتم في غير
ذلك البلد بايديكم محاريب سجدتم اليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم وقصدتم بالكعبة الى الله لا اليها فقال رسول الله
صلى الله عليه واله اخطاتم الطريق وضللتم اما انتم وهو يخاطب الذين قالوا ان الله يحل في هياكل رجال كانوا على هذه
الصور التي صورناها فصورنا هذه نعظمها لتعظيمنا لتلك الصور التي حل فيها ربنا فقد وصفتم ربكم بصفة المخلوقات او يحل ربكم في شيء
حتى يحيط به ذلك الشيء فاي فرق اذن بينه وبين سائر ما يحل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولينه وخشونته وثقله
وخفته ولم صار هذا المحلول فيه محدثا وذلك قديما دون ان يكون ذلك محدثا وهذا قديما وكيف يحتاج الى المحال من لم
يزل قبل المحال وهو عز وجل كما لم يزل واذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول فقد لزمكم ان تصفوه بالزوال
واما ما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالفناء فان ذلك اجمع من صفات الحال والمحلول فيه وجميع ذلك
يغير الذات فان كان لم يتغير الباري تعالى بحلوله في شيء جاز ان لا يتغير بان يتحرك ويسكن ويسود ويبيض ويحمر ويصفر
وتحله الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها حتى يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثا جل الله وتعالى عن ذلك

علوا كبيرا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله واذا بطل ما ظننتموه من ان الله عز وجل يحل في شي فقد فسد ما بنيتم عليه قولكم
قال فسكت القوم وقالوا سننظر في امرنا ثم اقبل على الفريق الثاني وقال اخبرونا عنكم اذا عبدتم صور من كان يعبد الله فسجدتم
لها وصليتم فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها فما الذي ابقيتم لرب العالمين اما علمتم ان من حق من يلزم تعظيمه
وعبادته ان لا يساوى به عبده ارأيتم ملكا او عظيما اذا سويتموه بعبيده في التعظيم والخضوع والخشوع يكون في
ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير فقالوا نعم قال افلا تعلمون انكم من حيث تعظمون الله بتعظيم صور
عباده المطيعين له تزرون على رب العالمين قال فسكت القوم بعد ان قالوا سننظر في امرنا ثم قال رسول الله صلى الله
عليه وآله للفريق الثالث لقد ضربتم لنا مثلا وشبهتمونا بانفسكم ولا سواء وذلك انا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له
فيما امرنا وننزجر عما زجرنا ونعبده من حيث يريده منا فاذا امرنا بوجه من الوجوه اطعناه ولم نتعد الى غيره مما لم يأمرنا ولم
يأذن لنا في غيره لانا لا ندري لعله اراد منا الاول فهو يكره الثاني وقد نهانا ان نتقدم بين يديه فلما امرنا بالتوجه
الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعنا فلم نخرج في شي من ذلك من
اتباع امر الله عز وجل وحيث امرنا بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود لصورته التي هي غيره فليس لكم ان تقيسوا ذلك عليه
لانكم لا تدرون لعله يكره ما تفعلون اذ لم يأمركم به ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله ارأيتم لو اذن لكم رجل دخول
داره يوما بعينه ألكم ان تدخلوها بعد ذلك بغير امره او لكم ان تدخلوا دارا له اخرى مثلها بغير امره او وهب لكم رجل ثوبا
من ثيابه او عبدا من عبيده او دابة من دوابه ألكم ان تأخذوا ذلك فان لم تأخذوها واخذتم اخرى مثله اجاز لكم قالوا لا لانه
لم يأذن لنا في الثاني كما اذن في الاول قال عليه الصلوة والسلم فاخبروني الله تعالى اولى بان لا يتقدم على ملكه بغير امره او بعض
المملوكين قالوا بل الله اولى بان لا يتصرف في ملكه بغير اذنه قال فلم فعلتم ومتى امركم ان تسجدوا لهذه الصور فقال القوم
سننظر في امرنا ثم سكتوا الحديث وقد ذكر الفخر الرازي في نهاية العقول تأويلات ستة ملفقة مما ذكر في الحديث ومن
غيره فقال الاول وهو ان في الازمنة السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابية وانهم كانوا عبدة النجوم واصحاب الطلسمات
والطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى الارضية بالتمكن من اظهار ما يخرج عن العادة والمنع مما يوافقها اذا كان
كذلك فهم كانوا يرصدون الاوقات التي يصلح التركيب الطلسمات العظيمة النافعة ولا يحصل مثل ذلك الوقت في الف سنة
او اكثر الا مرة واحدة ثم ركبوا ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته

فصار ذلك

فصار ذلك سببا لعبادة تلك الهياكل الثاني انهم كانوا يعبدون الكواكب وكانوا يعتقدون فيها كونها احياء ناطقة
عالمة فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا مخصوصا وكانوا يعبدونه ويتقربون اليه لا على ان المعبود بالحقيقة هو ذلك
الهيكل بل الكواكب فالذي ذلك الهيكل له الثالث انهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوة او الولاية فبعد موتهم اتخذوا
تلك الهياكل على مثالهم وتقربوا اليها ليكونوا لهم شفعاء عند الله تعالى الرابع انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة لصلواتهم كما
ان المسلمين سجدوا الى جانب الكعبة قبلة للصلوة فكذلك الصنم قبلة لصلوتهم الخامس لعلهم كانوا مجسمة وحلولية فاعتقدوا
حلول الله تعالى او حلول صفة من صفاته في تلك الاجسام فعبدوها لذلك السادس لعلهم كانوا يتقربون اليها على سبيل
التيمن والتبرك لان بعض من اعتقدوا فيه النبوة امرهم بذلك فهذه هي الوجوه التي تحضرني في تأويل عبادة العاقل الصنم فاما
الناقصوا العقول فلعل فيهم من كان يعتقد فيها الهيتها ولكن لا عبرة بهم انما العبرة بقول الاذكياء من كل فريق فاذا عرفت ذلك
فنقول اما مذهب الصابية فقد ابطلناه ومذهب الحلول والاتحاد والتجسيم فسيأتي بطلانه فبطلت التاويلات الثلثة واما
اتخاذهم تلك الاجسام قبلة لصلوتهم واتخاذهم اياها شفعاء لهم فقد بطل ذلك لانكار صاحب الشريعة الحقة صلوات الله
عليه وطعنه وزجره اياهم عن ذلك فبطلت التاويلات وبطل قول اصحاب الاصنام والحمد لله رب العالمين انتهى اقول
قد ورد في بعض الاحاديث الاخر بعض التاويلات التي تضمن الحديث المسطور مع زيادة تفصيل فلا بأس بذكرها ففي البحار
نقلا عن علل الشرايع باسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلم في قول الله عز وجل وقالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا قالوا كانوا يعبدون الله عز وجل فماتوا فضج قومهم وشق ذلك عليهم فجاءهم ابليس لعنه الله فقال لهم
اتخذ لكم اصناما على صورهم فتنظرون اليهم وتأنسون بهم وتعبدون الله فاعد لهم اصناما على مثالهم فكانوا يعبدون الله عز وجل وينظرون
الى تلك الاصنام فلما جاءهم الشتاء والامطار ادخلوا الاصنام البيوت فلم يزالوا يعبدون الله عز وجل حتى هلك ذلك
القرن ونشأ اولادهم فقالوا ان اباءنا كانوا يعبدون هؤلاء فعبدوهم من دون الله عز وجل فذلك قول الله تبارك وتعالى
لا تذرن ودا ولا سواعا الاية وايضا فيه نقلا عن قصص الانبياء باسناده عن الصدوق باسناده عن يزيد بن معوية
قال سمعت ابا جعفر ع يقول في مسجد النبي صلى الله عليه وآله ان ابليس اللعين هو اول من صور صورة على مثال آدم ليفتن
به الناس ويضلهم عن عبادة الله تعالى وكان ود في ولد قابيل وكان خليفة قابيل على ولده وعلى من بحضرتهم في سفح
الجبل يعظمونه ويسودونه فلما ان مات ود جزع عليه اخوته وخلف عليهم ابنا يقال له سواع فلم يغن غناية منهم

فاتاهم ابليس في صورة شيخ فقال قد بلغني ما اصبتم به من موت ود عظيمكم فهل لكم في ان اصور لكم على مثاله صورة
تسترجعون اليها وتانسون بها قالوا افعل فعمد الخبيث الى الآنك فاذابه حتى صار مثل الماء ثم صنع لهم صورة مثال ود في
بيته فتدافعوا على الصورة يلثمونها ويضعون خدودهم عليها ويسجدون لها واحبوا ان يكون التعظيم
والسجود فوثب على صورة ود فحكها حتى لم يبق منها شيئا وهموا بقتل سواع فوعظهم وقال انا اقوم لكم بما كان يقوم
به ود انا ابنه فان قتلتموني لم يكن لكم رئيس فمالوا الى سواع بالطاعة والتعظيم فلم يلبث سواع ان مات وخلف ابنا
يقال له يغوث فجزعوا على سواع فاتاهم ابليس وقال انا الذي صورت لكم صورة ود فهل لكم ان اجعل لكم مثال سواع على وجه
لا يستطيع احد ان يغيره قالوا فافعل فعمد الى عود فنجره ونصبه لهم في منزل سواع وانما سمي ذلك العود خلافا
لان ابليس عمل صورة سواع على خلاف صورة ود قال فسجدوا له وعظموه وقالوا ليغوث ما نامنك على هذا الصنم
ان تكيده كما كاد ابوك مثال ود فوضعوا على البيت حراسا وحجابا ثم كانوا ياتون الصنم في يوم واحد ويعظمونه اشد
ما كانوا يعظمون سواعا فلما راى ذلك يغوث قتل الحرسة والحجاب ليلا وجعل الصنم رميما فلما بلغهم ذلك اقبلوا
ليقتلوه فتوارى منهم الى ان طلبوه وراسوه وعظموه ثم مات وخلف ابنا يقال له يعوق فاتاهم ابليس فقال قد بلغني
موت يغوث وانا جاعل لكم مثاله في شيء لا يقدر احد ان يغيره قالوا فافعل فعمد الخبيث الى حجر ابيض فنقره بالحديد حتى صور لهم
مثال يغوث فعظموه اشد مما مضى وبنوا عليه بيتا من حجر وتبايعوا ان لا يفتحوا باب ذلك البيت الا في راس كل سنة وسميت
البيعة يومئذ لانهم تبايعوا وتعاقدوا عليه فاشتد ذلك على يعوق فعمد الى ريطة وخلق فالقاها في الحائر
ثم رماها بالنار ليلا فاصبح القوم وقد احترق البيت والصنم والحرس وارفض الصنم ملقى فجزعوا وهموا بقتل يعوق
فقال لهم ان قتلتم رئيسكم فسد اموركم فكفوا فلم يلبث ان مات يعوق وخلف ابنا يقال له نسر فاتاهم ابليس
فقال بلغني موت عظيمكم فانا جاعل لكم مثال يعوق في شيء لا يبلى فقالوا افعل فعمد الى الذهب واوقد عليه النار
حتى صار كالماء وعمل مثالا من الطين على صورة يعوق ثم افرغ الذهب فيه ثم نصبه لهم في ديرهم واشتد ذلك على نسر
ولم يقدر على دخول تلك الدير فانحاز عنهم في فرقة قليلة من اخوته يعبدون نسرا والآخرون يعبدون الصنم حتى
مات وظهرت نبوة ادريس فبلغه حال القوم وانهم يعبدون جسما على مثال يعوق وان نسرا كان يعبد من دون الله
فسار اليهم بمن معه حتى نزل مدينة نسر وهم فيها فهزمهم وقتل من قتل وهرب من هرب فتفرقوا في البلاد وامر بالصنم

فحمل والقي في البحر فاتخذت كل فرقة منهم صنما وسموها باسمائها فلم يزالوا بعد ذلك قرنا لا يعرفون الا تلك الاسماء
ثم ظهرت نبوة نوح فدعاهم الى عبادة الله وحده وترك ما كانوا يعبدون من الاصنام فقال بعضهم لا تذرن آلهتكم
ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا   في ان ذات الواجب تعالى تخالف سائر الذوات لوجوه الاول انه تعالى لو شاركه
غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين والتشخص ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب في الواجب تعالى وقد عرفت
بطلانه والثاني ان ذاته تعالى عين وجوده ولو كان شيء آخر ذاته عين وجوده يكون واجب الوجود ايضا فيلزم تعدد الواجب
وقد ظهر فساده والثالث انه يدل عليه النقل قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اما الاحاديث ففي
الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سالت ابا جعفر عليه السلم عن التوحيد فقلت اتوهم شيئا فقال نعم
غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو بخلافه لا يشبهه شيء الحديث وايضا فيه سئل ابو جعفر
عليه السلم يجوز ان يقال الله انه شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه وايضا فيه عن ابي عبد الله
عليه السلم انه قال للزنديق حين ساله ما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء وايضا فيه عنه ع وهو عز وجل لا يشبه
روحا ولا جسما ثم قال فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله واذا شبهه بالروح
او البدن او النور فلم يعرف الله بالله وامثال ذلك كثيرة والمخالف في ذلك بعض قدماء المتكلمين فانهم قالوا ان
ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة ومذهب ابي هاشم
ان الواجب تعالى انما يمتاز عن سائر الذوات بالالهية واحتجوا على الاشتراك بان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة لا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه وايضا فنحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات والجواب ان المشترك
مفهوم الذات وهو عارض للذوات فلا يلزم من اشتراكه اشتراكها على انه يلزم على هؤلاء وحدة الذوات مع
اختلاف اللوازم وقد تقرر في موضعه ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الخلف
في انه تعالى ليس بجسم بالضرورة من المذهب والدليل عليه بوجوه الاول انه لو كان جسما لكان حادثا
لما سبق من حدوث الاجسام والثاني انه لو كان جسما لكان مركبا ضرورة كونه قابلا للابعاد الثلثة وقد عرفت
ان الواجب تعالى ليس بمركب من الاجزاء مطلقا والثالث انه لو كان جسما لكان جوهرا وقد عرفت انه تعالى ليس
بجوهر والرابع ان كل جسم فهو متحيز او ذو وضع وقد عرفت انه تعالى ليس بمتحيز ولا ذي وضع والخامس انه تعالى لو كان

جسما لا تتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح او احتياجه تعالى الى الغير
ليجعله متصفا بذلك البعض والسادس انه تعالى لو كان جسما لكان متناهيا والمتناهي لابد ان يكون له شكل مخصوص ومقدار
مخصوص فالمخصص لا يكون ذاته فقط لاستوائها مع ساير الاجسام فى الجسمية فيكون امرا خارجا فلزم افتقار الواجب تعالى
الى الغير فى كونه متشكلا بشكل مخصوص ومتكمما بمقدار مخصوص والسابع قوله تعالى ليس كمثله شئ والاحاديث الكثيرة
فمنها ما فى الكافى باسناده عن على بن حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم ان الله جسم
صمدى نورى معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء من خلقه فقال عليه السلام سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله
شئ وهو السميع البصير لا يحد ولا يدرك بالحواس ولا يحيط به شئ ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد وايضا فيه باسناده
عن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام اساله عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثله شئ وهو لا جسم
ولا صورة وايضا فيه عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي ابراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقى وحكيت له قول هشام
بن الحكم انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شئ اى فحش او خنا اعظم من قول من يصف خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقه او
بتحديد واعضاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فيه باسناده عن محمد بن الفرج قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام اساله
عما قال هشام بن الحكم فى الجسم وهشام بن سالم فى الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان ليس القول
ما قال الهشامان ومنها حديث سيدنا السيد عبد العظيم الحسنى الذى ذكرنا به فى مفتتح الكتاب ونحو ذلك كثير جدا والمخالفون
فى ذلك المجسمة فبعضهم قالوا انه تعالى مركب من لحم ودم ومنهم مقاتل بن سليمان وقيل هو نور يتلالا كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط شديد الجعودة
وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين وقال العلامة رحمه الله ان الحنابلة كلهم قالوا ان الله جسم
يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل فى كل ليلة جمعة على حمار ينادى الى
الصباح هل من مستغفر ونقل عن داود انه قال اعفونى عن الفرج واللحية واسئلونى عما وراء ذلك وقال ان معبوده
جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه
وقال العلامة السيد نور الله الشوشترى انه قد صرح الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمش واحمد الجهمى
وغيرهم من اهل السنة قالوا ان معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض ونقل ان الفخر الرازى قال فى رسالته المعمولة

لتفصيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان فى نهاية الانكار للمتكلمين فى التنزيه واما اسناد القول بالتجسيم الى الهشامين
كما يستفاد من بعض الاحاديث المتقدمة انفا ومن مواضع اخر فحقيقة الحال انه قال السيد المرتضى فى الكتاب الشافى مجيبا
عما رمى به صاحب كتاب المغنى من المخالفين هشام بن الحكم اما ما رمى به هشام بن الحكم من القول بالجسم فالظاهر من الحكاية
عنه القول بجسم لا كالاجسام ولا خلاف فى ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع
وانه غلط فى العبارة يرجع فى اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة فقولوا
للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شئ لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام وليس كل من عارض بشئ
وسال عنه يكون معتقدا له ومتدينا به وقد يجوز ان يكون قصده الى استخراج جوابهم عن هذه المسالة عن
ايراد ومعرفة ما عندهم فيها او الى ان يتبين قصورهم عن ايراد المرضى فى جوابها الى غير ذلك مما يتسع ذكره فاما الحكاية
عنه انه ذهب فى الله تعالى انه جسم له حقيقة الاجسام الحاضرة وحديث الاشارة المدعى عليه فليس نعرفه الا من حكاية
الجاحظ عن النظام وما فيها الا متهم عليه غير موثوق به بقوله فى مثله وجملة الامر ان المذاهب يجب ان يوخذ
من افواه قائليها واصحابهم المختصين بهم ومن هو مامون فى الحكاية عنهم ولا يرجع فيها الى دعاوى الخصوم فانه ان رجع
الى ذلك فى المذاهب اتسع الخرق وجل الخطب ولم تثق بحكاية فى مذهب ولا اسناد مقالة ولو كان يذهب هشام الى ما
تدعونه من التجسيم لوجب ان يعلم ذلك ويزول اللبس فيه كما يعلم قول الجوارحى واصحابه بذلك ولا يجد له دافعا كما
لا يجد لمقاله الجوارحى دافعا فى الجسم مما يدل على براءة هشام من هذا القذف ورميه على هذا الوجه الذى يدعونه
ما روى عن الصادق قال مولانا المجلسى رحمه الله بعد ذكر حديث ابى الحسن عليه السلام المذكور انفا انه لا ريب فى جلالة
قدر الهشامين وبراءتهما عن هذين القولين وقد بالغ السيد المرتضى قدس الله روحه فى براءة ساحتهما عما نسب اليهما
فى كتاب الشافى مستدلا عليها بدلائل شافية ولعل المخالفين نسبوا اليهما هذين القولين معاندة كما نسبوا المذاهب
الشنيعة الى زرارة وغيره من اكابر المحدثين او لعدم فهم كلامهما فقد قيل انهما قالا بانه جسم لا كالاجسام وصورة
لا كالصور فلعل مرادهما بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة الماهية وان اخطاء فى اطلاق هذين اللفظين
عليه تعالى قال المحقق الدوانى والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم
ودم وقال بعضهم هو نور متلالى كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة

انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الراس واللحية ومنهم من قال هو في
جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال ويتبدل الجهات ويأط العرش تحته اطيط
الرجال الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل عن العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له
ويبعد عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا
بين حاصرين ومنهم من يتستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة
الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهولاء لا يكفرون بخلاف المصرحين
بالجسمية انتهى كلام الدواني وقال الشهرستاني حكى الكعبي عن هشام ابن الحكم انه قال هو جسم ذو ابعاض له قدر من الاقدار
ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه ونقل عنه انه هو قال سبعة اشبار بشبر نفسه وانه في مكان مخصوص وحكى
وجهة مخصوصة وانه يتحرك وحركته فعله وليست من مكان الى مكان وقال هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة
عنه ابو عيسى الوراق انه قال ان الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عنه شيء وقال هشام
بن سالم انه تعالى على صورة انسان اعلاه مجوف واسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ وله حواس خمس ويد ورجل وانف
واذن وعين وفم وله وفرة سوداء هو نور اسود لكنه ليس بلحم ولا دم ثم قال وغلا هشام بن الحكم في حق علي عليه السلم
حتى قال انه اله واجب الطاعة وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة فان
الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه وذلك انه الزم العلاف فقال انك تقول ان الباري تعالى عالم
بعلمه وعلمه ذاته فيشارك المحدثات في انه عالم بعلم ويباينها في ان علمه ذاته فيكون عالما لا كالعالمين فلم لا تقول
هو جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالاقدار الى غير ذلك انتهى اقول فظهر ان نسبة هذين القولين اليهما
اما للتخطئة رواة الشيعة وعلمائهم لبيان سفاهة ارائهم وانهم لما الزموهم في الاحتجاج اشياء اسكاتا لهم نسبوها
اليهم والائمة عليهم السلم لم ينفوها عنهم للتبري عنهم اتقاء او المصالح اخر ويمكن ان يحمل هذا التعبير على ان المراد ليس هذا
القول الذي تقول ما قال الهشامان بل قولهما مباين لذلك ويحتمل ان يكون هذان مذهبهما قبل الرجوع الى الائمة عليهم السلم
والاخذ بقولهم فقد قيل ان هشام بن الحكم كان قبل ان يلقى الصادق عليه السلم على راي جهم بن صفوان فلما تبعه
عليهم السلم تاب ورجع الى الحق ويؤيده ما ذكره الكراجكي في كنز الفوائد في الرد على القائلين بالجسم بمعنييه حيث قال واما مولانا

هشاما

هشام رحمه الله فهو لما شاع منه واستفاض من تركه للقول بالجسم الذي كان ينصره ورجوعه عنه واقراره بخطائه فيه
وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر بن محمد عليهما السلم الى المدينة فحجبه وقيل له انه امرنا ان لا نوصلك اليه ما دمت قائلا
فقال والله ما قلت به الا اني ظننت انه وفاق لقول امامي فاما اذا انكره علي فانني تائب الى الله منه فاوصله الامام عليه السلم
ودعا له بخير وحفظ عن الصادق عليه السلم انه قال لهشام ان الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم
بخلافه وروي عنه ايضا انه قال سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحس ولا
تدركه الابصار ولا يحيط به شيء ولا هو جسم ولا صورة ولا بذي تخطيط ولا تحديد انتهى كلام الفاضل المجلسي اعلم
ان منشاء القول بالتجسيم قضايا وهمية كاذبة وظواهر ايات واحاديث تشعر به كقولهم كل موجود فهو اما جسم وحال
في جسم والثاني في حقه تعالى باطل فتعين الاول وكل موجود اما متحيز او حال فيه فهو تعالى يكون متحيزا وكقوله تعالى وجاء
ربك كقوله والرحمن على العرش استوى والجواب ظاهر في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض لان الجوهر عبارة عن الممكن
الذي يكون موجودا لا في موضوع والعرض هو ممكن موجود في موضوع فالواجب لا يكون جوهرا ولا عرضا وكذا الحال اذا فسر
الجوهر بماهية موجودة لا في موضوع او بمتحيز بالذات لانه تعالى ليس بذي ماهية ولا متحيز وقد شاع فيما بين الحكماء اطلاق
الجوهر على الموجود القائم بنفسه فمن هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وقال ابن كرام ان الله تعالى احدي
الذات احدي الجوهر لكن هذا الاطلاق على الواجب تعالى خطاء بحسب الشرع وقد مر في حديث السيد عبد العظيم انه تعالى ليس بجسم ولا
صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجواهر وفي الكافي في خطبة امير المؤمنين صلوات الله
عليه واله وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له الواجب تعالى ليس بمكاني سواء فسر المكان بالبعد المجرد عن المادة او السطح
الباطن من الجسم الحاوي واستدلوا عليه بوجوه الاول انه يلزم افتقار الواجب تعالى الى المكان فيكون ممكنا ويرد عليه ان
القدر المسلم هو ان الواجب لا يفتقر في وجوده ولوازمه الذاتية الى الغير لا مطلقات كيف والواجب تعالى في رازقيته مفتقر الى الجنة
الى وجود المرزوق مثلا فلم لا يجوز افتقار الواجب في التمكن الى المكان دون وجوده والثاني انه تعالى لو كان في المكان لزم استغناء
المكان عنه تعالى لان المكان قد يوجد بدون المتمكن وكل شيء يكون مستغنيا عن الواجب يكون مستغنيا عن جميع ما عداه
فيكون المكان واجبا فيلزم تعدد الواجب ويرد عليه ان القدر المسلم هو ان المكان مستغن عن حلول المتمكن فيه ولا يلزم
من ذلك استغناء المكان في الوجود عن المتمكن فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى خالقا للمكان ثم يكون متمكنا فيه كالكرسي

الذي يصنعه الحائك ثم يلبسه على احد التفسيرين للمكان والثالث انه لو كان متمكنا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم
تداخل المتحيزات ومقارنة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في بعضها دون بعض فيفتقر الى المخصص ويرد
عليه ان المخصص هو ارادة الفاعل المختار والحق ان يقال انا قد اثبتنا فيما سبق انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان
بالتفسير الثاني بداهة وايضا انا لا نعني بكون البعد المجرد مكانا للشيء الا انطباق ابعاده بابعاد المتمكن فما لم يكن المتمكن ذا
ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا ظاهر والاظهر ان يتمسك على هذا المطلب بما هو معلوم من دين النبي صلى الله
عليه واله ومذهب الائمة عليهم السلام من امتناع كونه تعالى مكانيا ففي الامالي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران قال قلت لجعفر بن
محمد عليهما السلام هل يجوز ان يقول ان الله عز وجل في مكان فقال سبحان الله وتعالى عن ذلك انه لو كان في مكان لكان
محدثا لان الكائن في مكان محتاج الى المكان والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم اقول هذا الحديث متضمن
للدليل العقلي ايضا ولعل الحاصل ان كلما يتصور متمكنا يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد بدون المكان والعقل الصحيح
حاكم به وفي الاحتجاج والارشاد روى ان بعض احبار اليهود جاء الى ابي بكر فقال له انت خليفة رسول الله صلى الله عليه
واله على الامة فقال نعم فقال انا نجد في التورية ان خلفاء الانبياء اعلم اممهم فخبرني عن الله اين هو في السماء هو ام في الارض
فقال له ابو بكر في السماء على العرش قال اليهودي فارى الارض خالية منه واراه على هذا القول في مكان دون مكان فقال
له ابو بكر هذا كلام الزنادقة اعزب عني والا قتلتك فتولى الرجل متعجبا يستهزئ بالاسلام فستقبله امير المؤمنين عليه السلم
فقال له يا يهودي قد عرفت ما سالت عنه وما اجبت به وانا نقول ان الله عز وجل اين الاين فلا اين له وجل
عن ان يحويه مكان وهو في كل مكان بغير مماسة ولا مجاورة يحيط علما بما فيها ولا يخلو شيء من تدبيره تعالى واني مخبرك
بما جاء في كتاب من كتبكم يصدق بما ذكرته لك فان عرفته اتؤمن به قال اليهودي نعم قال الستم تجدون في بعض كتبكم
ان موسى بن عمران كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من المشرق فقال له من اين جئت قال من عند الله عز وجل ثم جاءه
ملك من المغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاءه ملك اخر فقال من اين جئت فقال جئتك من السماء
السابعة من عند الله وجاءه ملك اخر فقال من اين جئت قال جئتك من الارض السابعة السفلى من عند الله عز وجل فقال

موسى سبحان

موسى سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان فقال اليهودي اشهد ان هذا هو الحق المبين
وانك احق بمقام نبيك ممن استولى عليه وايضا فيه مما روى الشعبي انه سمع امير المؤمنين عليه السلم رجلا يقول والذي
احتجب بسبع طباق فعلاه بالدرة ثم قال يا ويلك ان الله اجل من ان يحتجب عن شيء او يحتجب عنه شيء سبحان الذي
لا يحويه مكان ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء الحديث وامثال ذلك كثيرة ويتبع هذا المبحث انه تعالى
لا يعتمد على شيء كاعتماد جالس السرير عليه وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يفتقر الى ما يعتمد عليه والله
غني مطلقا وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقيلا وكون الشيء ثقيلا لا يتصور الا مع كونه جسما وايضا يدل
عليه الاحاديث الكثيرة منها ما في الكافي باسناده قال سال الجاثليق امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله فقال
اخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش ام العرش يحمله فقال امير المؤمنين عليه السلم الله عز وجل حامل العرش والسموات
والارض وما فيهما وما بينهما وذلك قول الله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من
بعده انه كان حليما غفورا الى ان قال عليه السلم فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه ضرا
ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما ان تزولا والمحيط بهما من شيء وهو
حيوة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وايضا فيه باسناده عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة
المحدث ان ادخله على ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته فاذن لي فدخل فساله عن الحلال والحرام ثم قال له
افتقر ان الله محمول فقال ابو الحسن عليه السلم كل محمول مفعول به مضاف الى غيره محتاج والمحمول اسم نقص في اللفظ
والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة وكذلك قول القائل فوق وتحت واعلى واسفل وقد قال الله له الاسماء
الحسنى فادعوه بها ولم يقل في كتبه انه المحمول بل قال انه الحامل في البر والبحر والممسك السموات والارض ان تزولا
والمحمول ما سوى الله ولم يسمع احد امن بالله وعظمته قط في دعائه يا محمول الى ان قال ابو قرة فنكذب بالرواية التي جاءت
ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب
خف ورجعوا الى مواقفهم فقال ابو الحسن عليه السلم اخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن ابليس الى يومنا هذا هو غضبان
عليه فمتى رضي وهو في صفتك لم يزل غضبانا عليه وعلى اوليائه وعلى اتباعه وكيف تجترئ ان تصف ربك بالتغيير
من حال الى حال وانه يجري عليه ما يجري على المخلوقين سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل

الذي يصنعه انحائك ثم يلبسه على احد التفسيرين للمكان والثالث انه لو كان متمكنا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم
تداخل المتحيزات مع مقارنة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في بعضها دون بعض فيفتقر الى المخصص ويرد
عليه ان المخصص هو ارادة الفاعل المختار والحق ان يقال انا قد اثبتنا فيما سبق انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان
بالتفسير الثاني بداهة وايضا انا لا نعني بكون البعد المجرد مكانا للشيء الا انطباق ابعاده بابعاد المتمكن فما لم يكن المتمكن ذا
ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا ظاهر والاظهر ان يتمسك على هذا المطلب بما هو معلوم من دين النبي صلى الله
عليه واله ومذهب الائمة عليهم السلم من امتناع كونه تعالى مكانيا ففي الامالي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكون والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران قال قلت لجعفر بن
محمد عليهما السلم هل يجوز ان يقول ان الله عز وجل في مكان فقال سبحان الله وتعالى عن ذلك انه لو كان في مكان لكان
محدثا لان الكائن في مكان محتاج الى المكان والاحتياج من صفات المحدث لا من صفات القديم اقول هذا الحديث متضمن
للدليل العقلي ايضا ولعل الحاصل ان كلما يتصور متمكنا يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد بدون المكان والعقل الصحيح
حاكم به وفي الاحتجاج والارشاد روي ان بعض احبار اليهود جاء الى ابي بكر فقال له انت خليفة رسول الله صلى الله عليه
واله على الامة فقال نعم فقال انا نجد في التورية ان خلفاء الانبياء اعلم اممهم فخبرني عن الله اين هو في السماء هو ام في الارض
فقال له ابو بكر في السماء على العرش قال اليهودي فارى الارض خالية منه واراه على هذا القول في مكان دون مكان فقال
له ابو بكر هذا كلام الزنادقة اعزب عني والا قتلتك فولى الرجل متعجبا يستهزئ بالاسلام فستقبله امير المؤمنين عليه السلم
فقال له يا يهودي قد عرفت ما سالت عنه وما اجبت به وانا نقول ان الله عز وجل اين الاين فلا اين له وجل
عن ان يحويه مكان وهو في كل مكان بغير مماسة ولا مجاورة يحيط علما بما فيها ولا يخلو شيء من تدبيره تعالى واني مخبرك
بما جاء في كتاب من كتبكم يصدق بما ذكرته لك فان عرفته اتؤمن به قال اليهودي نعم قال الستم تجدون في بعض كتبكم
ان موسى بن عمران كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من المشرق فقال له من اين جئت قال من عند الله عز وجل ثم جاءه
ملك من المغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاءه ملك اخر فقال من اين جئت قال جئتك من السماء
السابعة من عند الله وجاءه ملك اخر فقال من اين جئت قال جئتك من الارض السابعة السفلى من عند الله عز وجل فقال

موسى سبحان

موسى سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان فقال اليهودي اشهد ان هذا هو الحق المبين
وانك احق بمقام نبيك ممن يتولى عليه وايضا فيهما روى الشعبي انه سمع امير المؤمنين عليه السلم رجلا يقول والذي
احتجب بسبع طباق فعلاه بالدرة ثم قال يا ويلك ان الله اجل من ان يحتجب عن شيء او يحتجب عنه شيء سبحان الذي
لا يحويه مكان ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء الحديث وامثال ذلك كثيرة ويتبع هذا المبحث انه تعالى
لا يعتمد على شيء كاعتماد جالس السرير عليه وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يفتقر الى ما يعتمد عليه والله
غني مطلقا وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقيلا وكون الشيء ثقيلا لا يتصور الا مع كونه جسما وايضا يدل
عليه الاحاديث الكثيرة منها ما في الكافي باسناده قال سال الجاثليق امير المؤمنين صلوات الله عليه وال فقال
واخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش ام العرش يحمله فقال امير المؤمنين عليه السلم الله عز وجل حامل العرش والسموات
والارض وما فيهما وما بينهما وذلك قول الله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد
بعده انه كان حليما غفورا الى ان قال عليه السلم فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لا يستطيع لنفسه ضرا
ولا نفعا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما ان تزولا والمحيط بهما من شيء وهو
حيوة كل شيء ونور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا وايضا فيه باسناده عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة
المحدث ان ادخله على ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته فاذن لي فدخل فساله عن الحلال والحرام ثم قال له
افتقر ان الله محمول فقال ابو الحسن عليه السلم كل محمول مفعول به مضاف الى غيره محتاج والمحمول اسم نقص في اللفظ
والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة وكذلك قول القائل فوق وتحت وعلا واسفل وقد قال الله وله الاسماء
الحسنى فادعوه بها ولم يقل في كتبه انه المحمول بل قال انه الحامل في البر والبحر والممسك السموات والارض ان تزولا
والمحمول ما سوى الله ولم يسمع احد امن بالله وعظمته قط في دعائه يا محمول الى ان قال ابو قرة فنكذب بالرواية التي جاءت
ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب
خف فرجعوا الى مواقفهم فقال ابو الحسن عليه السلم اخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن ابليس الى يومنا هذا هو غضبان
عليه فمتى رضي وهو في صفتك لم يزل غضبانا عليه وعلى اوليائه وعلى اتباعه وكيف تجترئ ان تصف ربك بالتغيير
من حال الى حال وانه يجري عليه ما يجري على المخلوقين سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل

مع المتبدلين ومن دونه في يمين وبدين وكلف اليه محتاج وهو غني عما سواه وامثال ذلك كثيرة وايضا يلحق بذلك انه تعالى

ليس متحيزا اما عند القائلين بالبعد المجرد فظاهر لان الحيز عندهم هو المكان اما هو المكان اما عند القائلين بالجوهر الفرد فا

عندهم وانكان غير الحيز لان المكان عندهم هو ما يعتمد عليه والحيز هو البعد المجرد لكن يبطل كونه تعالى متحيزا يبطل كونه تعالى

مكانيا على قول من يقول ان المكان هو البعد المجرد اما عند القائلين بالسطح الحاوي فالحيز عندهم وانكان اعم من المكان

لان فلك الافلاك عندهم ليس بمكاني مع كونه متحيزا الا ان الحيز عندهم اذا لم يكن مكانا لا بد ان يكون وضعا وكون الشيء

ذا نسبة ووضع بالنسبة الى شيء اخر لا يتصور الا اذا كان جسما منطبقا على جزء معين من البعد المجرد كما يحكم به الوجدان

السليم وايضا من هذا الباب انه تعالى ليس في جهة لان الجهات هي نهايات الابعاد وهي وان كانت بحسب المشهور ستة لكنها

غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة فيكون طرفا

كل من تلك الامتدادات مسامتين لجهتين من الجهات ومعنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا وهذا

لا يتصور الا لمن يكون مكانيا فلا يكون الواجب تعالى في جهة وقد سبق انفا بعض الاحاديث الدالة صريحا على عدم كونه تعالى

في جهة وخالف فيما تلونا عليك المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا كما صرح به كما شارح ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب

محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال

وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على

العرش من كل جهة اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير

متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة ومن هنا يظهر ان الشيخ عبد القادر الجيلاني

كان من المشبهة لانه قال في غنية الطالبين كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهو بجهة العلو

مستو على العرش محتو على الملك انتهى وقد اول كلامه بعض مريديه الى امر يدل على انه كان من الفريق الاخير

من المشبهة فلعنه الله تعالى واحتجت المشبهة بانا نعلم بداهة ان كل موجود متحيز او حال فيه والجواب منع الضرورة

العقلية بل الوهمية فهي لا تقبل قيل وقد يستعان في تصوير موجود لا حيز لها بالانسان الكلي مثلا واحتجت ايضا

بوجوه اخر قريب من ذلك ويدفع بادنى تامل وايضا تمسكوا ببعض الايات والاحاديث كقوله تعالى الرحمن على

العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا واليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا

ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ودنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وما ورد في حديث من انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا

في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه ونحو ذلك والجواب ان هذه كلها ماولة

الى معاني صحيحة دالة عليها العقل والنقل معا وقدم من ذلك شيء معتد به فيما قبل ونذكر بعض الاحاديث الاخر

المناسب للمقام ففي توحيد ابن بابويه باسناده عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى اباعبدالله عليه السلم

قال سال عن قوله الرحمن على العرش استوى قال ابو عبدالله عليه السلم بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستول على

العرش باين من خلقه من غير ان يكون العرش حاملا له ولا ان يكون العرش حاويا له ولا ان العرش محتاز له ولكنا نقول

هو حامل العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسيه السموات والارض فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبته ونفينا ان يكون

العرش والكرسي حاويا له او ان يكون عزوجل محتاجا الى مكان او الى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون اليه قال السائل فما

الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السماء وبين ان تخفضوها نحو الارض قال ابو عبدالله عليه السلم ذلك في علمه واحاطته

وقدرته سواء ولكنه عزوجل امر اولياءه وعباده برفع ايديهم الى السماء نحو العرش لانه جعله معدن الرزق فثبتنا

ما ثبته القران والاخبار عن الرسول حين قال ارفعوا ايديكم الى الله عزوجل وهذا يجمع عليه فرق الامة كلها قال السائل

فتقول انه ينزل الى السماء الدنيا قال ابو عبدالله عليه السلم نقول ذلك لان الروايات قد صحت به والاخبار قال السائل

واذا نزل اليس قد حال عن العرش وحؤوله عن العرش انتقال قال ابو عبدالله عليه السلم ليس ذلك على ما يوجد من المخلوق

الذي ينتقل باختلاف الحال عليه والملالة والسأم وناقل ينقله ويحوله من حال الى حال بل هو تبارك وتعالى لا يحدث عليه

الحال ولا يجري عليه الحدوث فلا يكون نزوله كنزول المخلوق الذي متى تنحى عن مكان خلا منه المكان الاول ولكنه ينزل

الى سماء الدنيا بغير معاناة ولا حركة فيكون هو كما في السماء السابعة على العرش كذلك هو في سماء الدنيا انما يكشف عن عظمته

ويري اولياءه نفسه حيث شاء ويكشف ما شاء من قدرته ومنظره في القرب والبعد سواء وفي انه تعالى ليس بزماني

قال الفاضل الجونفوري في الشمس البازغة واعلم انه لا ينبغي ان يتوهم مما ذكرنا من ان معية الزمانيات للزمان هو كونها

فيه ومعية الزمانيات بعضها البعض هي كونها في زمان واحد ان المعية مطلقا تساوق الفيئة وان معية الاشياء مطلقا

للزمان هي كونها فيه ومعية بعضها البعض هي كونها في زمان فليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما ان ما مع الحركة له

ولسنا فيها بل انما يكون في الزمان اولا اجزاؤه وحدوده وثانيا الحركات المتقدرة بها وثالثا المتحركات بما لها الحركات فهي

في انه تعالى ليس بزماني

في الحركات والحركة في الزمان وكذا الحوادث بما لها توقف على الحركات وتخصص بالازمنة والانات وكون اجزاء الزمان وحدوده في
فيه ككون الاجزاء المفروضة والحدود الموهومة في الخط وكون حركة الفلك الاقصى فيه ككون المعروض في العارض على ما
سيلوح لك وكون سائر الحركات والمتحركات والحوادث فيه ككون الاجسام في الامكنة والامتدادات الامكانية واما
الامور الثابتة من كل وجه البريئة من التجدد والتغير فنسبتها الى الزمان البتة واذا قيست معه او مع ما فيه كان لها ثبات مع
ثباته وثبات ما فيه ولم نعن بذلك ان لها امتدادا في الوجود واستمرارا يحتمل امتداد الزمان واستمراره بل هي خارجة عن
جنس الامتداد واللاامتداد بمعنى العدم لا السلب لو كان لها امتداد كانت زمانيات ونعني بالزمانيات ههنا ما يكون ظرف
حصوله نفس الزمان سواء كان على جهة الانطباق عليه كالحركة القطعية او لا على جهة الانطباق كالحركة التوسطية والاجسام
الحادثة وصورها وهيأتها الثابتة ولو كان اللاامتداد بذلك المعنى كانت دفعيا كالامور المتخصصة الحصول بالان بل
انما نعني ان الثابت من كل وجه اذا قيس مع اي من الزمان واجزائه وحدوده والامور المستمرة المتبوعة للزمان كله او شطره
على سبيل الانطباق او اللاانطباق والامور الدفعية وجد له مع اي من هذه الامور اخذته معية ومشاركة في الوجود في
الواقع فالمنسوب في هذه النسبة بريء من المتى ومن استمرار الوجود لاستيعابه للزمان او الشطر منه ولا استمراره واختصاصه
بجزء منه واما المنسوب اليه فهو اما نفس الزمان او جزء منه او حد فيه وهي وان لم يكن بريئة من الاستمرار واللااستمرار ومن التجدد
والتقضي لكنها بريئة من المتى بل كانها متى الامور التي لها متى واما الزمانيات بالمعنى الذي يعم الدفعيات فلها متى لكنها ان
اخذت من هذه الحيثية فلا يصادم ذلك كونها مشاركة للثابتات البريئة من المتى في الوجود في الواقع فان الوجود في زمان
او ان نحو من انحاء الوجود في الواقع كما ان الوجود في السوق او المسجد وجود في الواقع وللموجود فيهما مشاركة فيه مع الموجود
المتعالي عن المكان والحال في هذه المعية لا تختلف باختلاف المنسوب اليه سواء كان هو الزمان كله او شطره او حدا فيه
او كان هو الزمانيات باضافتها كلا او بعضا فان هذه الامور وان كانت بنسبتها اذا قيس بعضها الى البعض اما معية زمانية
او قبلية وبعدية كذلك لكنها سواسية في المعية التي نحن فيها كما ان المكان واجزائه وحدوده والمتمكنات كلها او بعضها
وان كان بينهما اذا قيس بعضها الى البعض نسب مختلفة بالمعية والقرب والبعد ونحو ذلك لكنها سواسية في المعية لما هو متعال
عن مكان وقد هدى الله سبحانه الى عدم الاختلاف بين هذه الامور في معيته سبحانه بقوله وهو معكم اينما كنتم فافاد
عموم المتزمنات والمتمكنات اصالة والازمنة والامكنة تبعا بعموم الخطاب للموجودين في الازمنة والامكنة المختلفة

ثم اكد عدم

ثم اكد عدم الاختلاف بحسب الامكنة بقوله اينما كنتم ليستانس بالاشتياق به في عدم الاختلاف بحسب الازمنة
ومعية الثابتات فيه الى المتجددة والمتغيرة كما ان الزمان الذي ينسب اليه المعية الزمانية امر زائد على ذلك بل لا نعني
بالدهر الا حاق الواقع المحيطة بالامور الثابتة والمتغيرة ونسبة احد القبيلتين الى الاخرى من جهة المشاركة في محض الوقوع
واذا قيست الثابتات بعضها الى البعض فمعيتها تسمى سرمدية واعلى من الدهر من حيث ان المنسوب اليه في الدهر متجدد
ومتغير وفي السرمد متعال عن التجدد والتغير كالمنسوب لكن هذا ليس افتراقا في سنخ النسبة فلذلك ربما يطلق الدهر بحيث يكون
السرمدية صنفا منه واما المعية الزمانية فتخالفهما في سنخ النسبة فانها تكون متوسطة بين القبلية والبعدية الزمانيتين
بخلافهما وقد اقتفينا الشيخ في ذكر الدهر والسرمد ههنا لانسياق الكلام اليه والا فهذه المعاني اجل من ان ينساق مع مسائل العلم
الادنى انتهى كلامه اقول لا يخفى ان كلام هذا الفاضل مجرد التقليد للشيخ واحزابه كما يدل عليه اخر كلامه وانما بعثهم على نفي
كون الواجب تعالى زمانيا قول المتشرعين بعدم كونه تعالى زمانيا من غير تحقيق والا فالقول بعدم كونه تعالى زمانيا مع القول بقدم الزمان
واستصحابه تعالى مع جميع اجزاء الازمنة لا وجه له هو كونه تعالى علة للزمان فينبغي ان لا يكون فلك الافلاك وحركته العارضة
له المعروضة للزمان على زعمهم ايضا زمانيا لانهما من جملة علل الزمان ايضا اما قوله كما انا مع الخردلة الخ يرد عليه اولا انه
سيظهر من كلامه ان مصداق الغيبة الزمانية ليست منحصرة في العلاقة الظرفية بل الاعم منها فح لا يلزم من عدم كون
الخردلة ظرفا لنا انتفاء الغيبة التي اعم منها فليجوز حينئذ ان يقال انا في الخردلة ومع الخردلة بالمعنى الذي يقال انا في الان
ومع الان وثانيا ان المعية مع الخردلة زمانية وعدم الغيبة باعتبار المكانية والكلام في ابطال استلزام المعية الزمانية ٢ قوله
وثانيا الحركات المتقدرة بها اقول كون المقدار في ذي المقدار معقول دون العكس قوله وثالثا المتحركات فهي في الحركة ان كان مراده من
هذه الغيبة التي يقال زيد في تحصيل العلم وفي الخياطة اي فاعل لهذا الفعل فلا شك انها من قبيل المجازات دون الحقيقة وان كان غير ذلك
فليبين قوله الحركة في الزمان ان كان مراده ان اهل العرف يقولون ان الحركة في الزمان فلا شك يقولون جميع الموجودات حتى الواجب تعالى موجودا
في الازمنة وان كان مراده ان هذا القول بحسب الحقيقة فليس الامر كذلك بل الاولى ان يقال الزمان في الحركة والفلك محل الزمان قوله وكذا الحوادث
بما لها توقف على الحركات الخ لا يخفى عليك ان كون الحوادث لاجل توقفها على الحركات كما هو زعمهم في الزمان لا وجه له لانه ما الدليل على كون
الشيء في عارض الموقوف عليه قوله ككون المعروض في العارض دون العكس وكيف يتعقل هذا ولا يتعقل كون الواجب تعالى فيه مع عدم انفكاكه
تعالى عنه بحسب زعمهم قوله والاجسام الحادثة وصورها الخ فما الدليل على بطلان كون الواجب تعالى زمانيا على نحو الاجسام وصورها الفارقة له

مع المتغيرات تسمى دهرية
والدهر الذي ينسب اليه
هذه المعية لا نعني به امرا
زائدا على الواقع والوجود
فيه ونسبة الثابتات صح

اي وان كان الوجه م

الغيبة

الغيبة الزمانية م

المتقدرة

بل انما هي عيني ان الثابت من كل وجه الخ لا يخفى عليك انا لا نفهم من كون الواجب تعالى والامر الدفعي ا مثلا معا الا ان الواجب تعالى
والامر الدفعي موجودان في آن واحد وهكذا الحال في الزماني نعم الفرق بالوجوب والقدم والبقاء والدوام بنسبته تعالى في الطرف الاخر
ولو كان تلك المعية بمجرد كون الواجب تعالى والامر الدفعي من موجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن الزمان وحدودها فينبغي ان يصدق
قولنا الان ان الامر الدفعي الذي انعدم منذ الف سنة مثلا موجود مع وجود الواجب تعالى ومقدم مع وجوده تعالى الان المعية حاله
تعالى لا تقتضي الا كون الشيء مطابقا لنفس الامر في زمان ما او ان ما ومن هنا ينقدح حسن ما اورد الفخر الرازي على الفلاسفة حيث
حصروا التقدم في الاقسام الخمسة المشهورة وهم مع ذلك اثبتوا المعية الدهرية ولا شك انها خارجة عن المعيات الخمس التي هي
بازاء تلك التقدمات بانه يجب ان يكون بازاء هذه المعية قبلية وبعدية دهريتان وحسن ما قال خير الجهلة بالمهرة السابقين من انهم لم يكونوا
في ذهول عن السبق الدهري على انه نوع مباين للخمسة اذ من المفطور بالاوائل بعد العلم بوجود القيوم الواجب بالذات جل ذكره
انه كان الله تعالى ولم يكن معه هذا الحادث اليومي مثلا موجودا في وعاء الدهر ثم الحادث وجد معه ولا يرتاب محصل في ان
تقدم رب الزمان على شيء لا يكون بكون حصوله في زمان متقدم على زمان حصول ذلك الشيء ومن البين ان الفلاسفة مع تعمقهم
في تقدس المبدأ عن ثبوت التعلق بالزمان ليسوا ممن لا يخفى عليهم ذلك وتنصيصاتهم في ذلك اكثر من ان يحصى فاذن لا يكون
سبقه على الحادث الزماني وعلى كل جزء من اجزاء الزمان الا سبقا بالدهر والسرمد لكنهم حين حاولوا الفحص عن اقسام السبق
في مباحث التقدم والتاخر اخذوا السبق الزماني على وجه يشتمل النوعين اي الزماني والدهري معا حيث قالوا السبق
الزماني ما هو بحسبه يجب ان يتخلف المسبوق عن السابق في الوجود البتة ولم يقيدوا ذلك بان يصح للعقل ان يتوهم تخلل
ممتد بالذات وتوهمه بينهما في التصور اولا يصح فلا محالة كان ذلك المعنى المطلق قدرا مشتركا بين السبق بالدهر وبين
السبق بالزمان قال فهذا غاية ما يتجشم من قبلهم الا ان هذا اهمال منهم ليس على سنة المحصلين فان تحصيل معنى مشترك
بين نوعين من السبق متباينين بالحقيقة وبالخواص والاحكام لا يسوغ اسقاطها عن اللحظ وعد المعنى المشترك نوعا
واحدا انما نصره هذا الفاضل الجونفوري في الكتاب المسطور للفلاسفة بان اعتراض الامام ساقط عنهم من غير تجشيم
وذلك ان المعية المطلقة وان كانت يتصور بازائها قبلية وبعدية لكن لا يجب ان يتصور بازاء كل معية في ظرف قبلية
وبعدية في ذلك الظرف بل قد لا يكون بازائها الا اللامعية بمعنى السلب الساذج اليس المعية بين شيئين في الان
لا يتصور بازائها قبلية وبعدية لكونه غير ممتد بل انما يتصور بازائها اللامعية الساذجة بينهما في ذلك بان يكون ذلك

الان خاليا عن احدهما او عنهما معا سواء كان لهما وجود في غير ذلك الان على سبيل المعية او التقدم والتاخر او لم يكن
فكذلك المعية بين شيئين في الدهر لا يتصور بازائها قبلية وبعدية بينهما في الدهر لكونه خارجا عن جنس الامتداد
واللاامتداد بل انما يتصور بازائها اللامعية البحتة وذلك اما ان يكون وعاء الدهر فارغا عن احدهما كما بين الواجب
سبحانه وبين ما يتوهم له من شريك تعالى الله عنه او عنهما جميعا كما بين ما يتوهم من شريك البارئ تعالى وبين الخلاء
نعم يتصور القبلية على الان والبعدية عنه ولا يتصور القبلية على الدهر ولا البعدية وذلك لكون الان حدا من ممتد
يتصور فيه اجزاء وحدود قبله وبعده والدهر هو الواقع ولا يتصور له قبل ولا بعد انتهى فيمكن ان نادفعها بان العقل
السليم حاكم بان الشيء اذا كان مع زمان ممتد مختص بعد شيء معية دهرية دون زمانية ثم يصير مع زمان مخصوص لوجود ذلك
الشيء معية دهرية دون زمانية كان الشيء الذي كان مع زمان العدم معية دهرية قبل ذلك الشيء الذي صار بعد العدم
موجودا قبلية دهرية اما قوله اليس المعية الخ فقياس مع الفارق فان الان المعين لا يمكن ان يسع تارة عدم شيء وتارة اخرى
وجود ذلك الشيء بعينه فالمعية في الان المعين باعتبار القبلية والبعدية باعتبار آن اخر او زمان اخر بانه ان كان
الشيء موجودا في ان او زمان ثم يصير شيئا اخر موجودا في آن اخر مثلا بعد انقضاء آن وجود الشيء الاول كان الشيء قبل ذلك الشيء
وان كانا مسبوقين في ان واحد كانا معا فلم يتحقق المعية بدون القبلية مطلقا اما الدهر فحيث انه يسع وجود شيء
منفكا عن وجود شيء اخر ثم يسع وجود اخر بعد تخلل زمان مديد فكيف لا يتحقق القبلية والبعدية باعتبار الوجود
مع تحقق المعية باعتباره الا ترى ان الزمان والمكان اذا كانا بحيث يسعان عدة اشياء باعتبار بعض الاجزاء و
الاشياء باعتبار الجزء الاخر لا جرم يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية باعتبارهما هو حصل الهمني به رب جليل فاحمده
ان الواجب تعالى وكل موجود في الواقع لا شك انهم متقدمون على شهر رمضان الاتي في السنة الاتية مثلا وعلى ما يحدث فيه
تقدما انفكاكيا ولا شك ان الامتداد الموهوم من اليوم الى الشهر المذكور معدوم محض ليس له وجود في حاق الواقع اصلا
فهذا التقدم الانفكاكي الواقعي للموجودات الواقعية لابد ان يكون بحسب الدهر وان قيل ان هذا التقدم ايضا انما هو بالزمان
الذي سيوجد بالتدريج الى ان ياتي ابان الشهر المفروض قلنا فليجر مثل ذلك على الفرض وجود البارئ تعالى منفكا عن
وجود الزمان راسا كما هو مذهبنا معاشر المتبصرين بان كان ما به الانفكاك امرا معدوما ليس لشيء اصلا ولا يخفى على
المتامل وثاقة هذا الكلام ونقاوته مع سهولة الماخذ والوجازة بحيث انما يعرف قدره صاحب الطبع السليم والذهن

المستقيم والله الهادي الى النهج القويم اما قوله في العبارة السابقة فالمنسوب في هذه النسبة بريء من المتى ومن استمرار الوجود الخ لا يذهب عليك ان هذا ليس يختص بالواجب تع والمجردات بل كل قار ايضا كذلك اما قوله ولكنها سواسية في المعية التي نحن فيها الخ فان كان مراده ان كل شيء موجود في ان ما او زمان ما فهو مع الواجب تع معية دهرية دائما لا ينعدم بعد الوجود بحسب الدهر والواقع اصلا فهذا وان يستفاد منه الاسترضاء به للسيد الداماد حيث قال بعد كلام ومن هاهنا يستبين انه لا يصح في الدهر عدم بعد الوجود والا لزم اما الحدوث والامتداد وكون عدم الطاري هو العدم السابق الا بحسب اللفظ فالحوادث الزمانية وان لم يبق في زمان لاحق فلا ينعدم عن الدهر اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان وجد فيه لا يرتفع والا يصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في الزمان كما عرفت فاذا هو موجود في زمانه السابق وتلك الوجود نحو من انحاء الوجود في الدهر والزمان وما فيه بنقيره وقطميره في الدهر فاذا هو موجود في الدهر انتهى لكنه ساقط عن محل الاعتبار وانما نشأ هذا التوهم الفاسد من قياس الزمان بالمكان وهذا قياس فاسد جدا فان المكان قار يجتمع الاجزاء منه مع ما فيه موجود في الواقع بخلاف الزمان فانه غير قار كل جزء منه بسابق ينعدم عند اللاحق عدما محضا بحسب الواقع وليس هذا العدم بالنسبة الى الجزء الخاص فقط والا يلزم صدق القضايا الكاذبة مثل ان الانبياء السابقة والممالك السابقة والحوادث الماضية موجودات في الواقع وبحسب نفس الامر وان انعدموا بحسب هذا الجزء الخاص ونظيره من الزمان بالجملة العقل السليم والذهن المستقيم لا يفرق بين عدم الشيء الذي لم يوجد بعد وعدم الشيء الذي انعدم بعد الوجود في المطابقة للواقع ولهذا ترى هذا الفاضل الجونفوري اورد على السيد بانه لو تصور عدم سابق على الزمان في وعاء الدهر من غير لزوم امتداد فيه فليتصور عدم لاحق للزمان فيه ايضا ويكون العدم واقعا في حيز الوجود كما كان الوجود واقعا في حيز العدم السابق فيكون حيز واحد للعدم السابق ثم للوجود ثم للعدم اللاحق وكما ان تخيل الامتداد في وقوع الوجود مكان العدم من احكام الوهم كذلك في وقوع العدم مكان الوجود وكما لا يكون اولا التقدم للعدم والتاخر للوجود لطبيعة العدم والوجود ولا لمقارنتهما الزمانين يكون احدهما بذاته مقدما والاخر موخرا بل الامر لا يعلمه الا الله فقط او هذا الراسخ في العلم ايضا لا يكون ثانيا التقدم للوجود والتاخر للعدم بطبيعتهما بل لذلك الامر ويكون الامتياز بين العدمين لا بمجرد اللفظ بل في ذات الامر فان قيل العدم اللاحق للشيء في وعاء الدهر انما يتصور لو تصور ارتفاع وجوده عن وعاء الدهر وحاق الواقع لكنه غير متصور لانه اذا وجد الشيء فبعد ذلك وان فرض انتفاء وجوده في زمان لاحق لا يرتفع وجوده عن الزمان السابق والا

النقيضان وجوده في ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قلت العدم السابق ايضا لا يتصور الا يتصور سلب الوجود راسا عن وعاء الدهر لكنه غير متصور فيما هو موجود الاحيان اذ لا يمكن سلب وجوده في ذلك الزمان والا لاجتمع النقيضان وجوده في ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر فان قلت ان وجوده في وعاء ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر بعد العدم قلت فليكن وجوده في ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قبل العدم ايضا على ان كلامنا في الزمان والزمان ليس بموجود في زمان حتى لا يرتفع وجوده عن ذلك الزمان بل كما كان معدوما في الدهر ثم وجد ولم يلزم اجتماع النقيضين في الدهر بل وقع احدهما موقع الاخر فليعدم ايضا بعدما وجد ويقع عدم في حيز الوجود ولعلك قد اتضح لك انه يجوز ارتفاع وجود الزماني ايضا عن الدهر الا بارتفاع وجوده عن زمان الوجود مع وجود ذلك في الدهر بل بارتفاعه مع زمانه عن صفحة الواقع ولوح الدهر انتهى ولا يخفى عليك ان ايرادنا على السيد في محله وليت شعري كيف تفطن السيد بالحدوث الدهري وحكم به ماهو معلوم بالضرورة من دين نبينا صلى الله عليه واله من حدوث العالم واختار في باب عدم اللاحق ما هو مخالف لما هو يستفاد من الايات والاحاديث من فناء العالم من الافلاك والعناصر بل الملائكة كما يشهد به قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى واذا السماء كشطت واذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت واذا السماء انشقت ونحو ذلك من الايات والاحاديث الكثيرة ولم يتفطن بها بانه اذا ارتفع الافلاك من البين اين يبقى الزمان العارض لحركة الفلك مع اشتراك الحدوث الدهري والفناء الدهري في عدم اقتضاء الزمان كما وضح ولاح في كلام الفاضل الجونفوري الا ان يقال ان الزمان عنده ليس بعارض للفلك بل هو منتزع من بقائه تعالى كما يستفاد من كلام اكثر المتكلمين وانه امر موهوم ليس بموجود حتى يعدم ويهلك مع فناء كل شيء لكن يرد بانه اذا كان الامر كذلك فما الاحتياج الى تجشم القول بالحدوث الدهري بل يكفي ان يقال ان الزمان ليس موجود اصلا حتى يقال بقدمه وان كان مراد هذا الفاضل من قوله ولكنها سواسية في المعية التي نحن فيها غير ما تلونا عليك فليبين حتى ننظر فيه وبعد اللتيا والتي نرجع الى اصل المبحث الذي عقدنا الفصل له فنقول معنى عدم كونه تعالى زمانيا على ما يشهد به العقل المستقيم والشرع القويم هو انه تعالى سابق على وجود الزمان وليس وجوده تعالى منحصرا في الزمان كسائر ما سوى الله من الجواهر والاعراض بناء على ما ثبت من حدوث العالم وايضا يمكن ان يكون المراد انه ليس زمانيا منطبقا على الزمان كالحركة حتى لزم ان يكون الباري تعالى من قبيل الامور الغير القارة يوجد بعضه ويحدث البعض الاخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال مولانا المجلسي في البحار ما ورد من النصوص من انه ليس بزماني ولا مكاني معناه انه كما لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به زمان

حتى يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان او يتأخر عنه جزء آخر منه فيكون وجوده مقارنا لحد خاص من ذلك الزمان مسبوقا بجزء آخر
منه خال عن وجوده فيكون ذلك الحد ماضيا بالنسبة الى وجوده الحق وسابقا على حد آخر كذلك حتى يكون مستقبلا بالقياس
اليه واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحققه معه في نفس الامر من الازل الى الابد فلا شك في صحة وقوعه ويكفي في اتصافه
تعالى بالزمان تحقق المعنى الثاني وليس لمفهوم لفظ الزمان لغة ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارنه الزمان على النحو الاول
واما اتصافه سبحانه بالمكاني فانه انما منع لانه لم يتحقق المقارنة المكانية بين ذاته تعالى وبين المكان الشيء من المعنيين لا بمعنى احاطته
ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده ازلا وابدا ولا شك ان اتصافه سبحانه بالزماني بهذا المعنى لا ينكره العقل ولا النقل بل ما ورد
في النصوص من توصيفه بالباقي والدائم والسرمدي والازلي والابدي مما يشهد بصدقه ويؤذن بان النصوص الدالة على
نفي اتصافه بالزماني انما المراد بها نفي احاطة الزماني بوجوده الحق على ما هو شأنه مع المتغيرات في حدوثه دون مقارنته
لابدية وجوده سبحانه بالليل والنهار والشهور والسنين انتهى اما السمع الدال على عدم كونه تعالى زمانيا فكثيرة جدا منها
رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا
انتقال ولا سكون بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وما رواه عن ابي ابراهيم
عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان الخبر وفي خبر آخر عنه عليه السلام ان الله
لا يوصف بمكان ولا يجري عليه زمان وقال امير المؤمنين عليه السلام الذي ليس له وقت محدود ولا اجل ممدود ولا نعت
محدود وفي النهج لا يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا ومن قوله عليه السلام
لا تصحبه الاوقات وما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال ومن قوله ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت
معدود ولا اجل ممدود وفي التوحيد عن الكاظم عليه السلام ان الله لا يوصف بزمان ولا مكان وامثال ذلك كثيرة
في انه تعالى لا يتحد بغيره باي معنى اخذ فانه قد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير و
الانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية
عن الهيولى وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة
السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض وعدم جواز كونه تعالى متحدا بهذا المعنى ظاهر نظرا الى كونه تعالى
واجب الوجود وعدم كونه تعالى مركبا اصلا كما سبق وعدم كونه تعالى محلا للحوادث كما سيظهر ان شاء الله تعالى وايضا من منافاته

المجازية صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب اي انضمام شيء مع شيء بحيث يحصل من ذلك الانضمام شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا
والخشب سريرا وقد اثبتنا فيما سبق عدم كونه تعالى جزءا لشيء كما عرفت فبطل اتحاده تعالى بهذا المعنى ايضا واما معناه الحقيقي
فهو ان يصير شيء شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحد ان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس
او ان يكون من اول الامر زيد موجودا دون عمرو ويصير ثم زيد عمرا وابدا من غير ان يعدم زيد والاتحاد بهذا المعنى باطل على الاطلاق وليس
بطلان هذا بالنسبة الى الواجب فقط وقد ادعى عليه بعض المحققين دعوى البداهة وبينوا عليه بوجهين الاول انهما
بعد الاتحاد ان كانا موجودين لم يحصل الوحدة وان كان احدهما فكيف الاتحاد وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناءهما
وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض قيل لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد فباتحاد المحلين الوجودين ان اتحد الوجود ايضا
والثاني انه من لوازم التشخص المتميز فان بقي بعد الاتحاد التشخصان كان المتحدان اثنين لا واحدا وان لم يبق احدهما او كلاهما
فانعدم المتحدان او احدهما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك
وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية يلزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كلاهما وبارتفاع
احدهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا
للوحدة وذلك مما لا ننكره بل نثبته في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا تحتمله وليس هذا هو الاتحاد
الذي نبطله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة النقيضين لانه ان لم ترتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت فلا حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك
الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير مثلا مع بقاء
كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا بزوال صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة فيه اذا
فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين
المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تجريدها بتلخيص اطرافها انتهى لا يخفى عليك انه
يرد عليه انه يجوز ان يتحد الشيئان مع اتحاد الوحدتين وهذا لا يدفع بما قال فالاولى هو الاكتفاء بدعوى الضرورة
وايضا الامر الذي يدل على امتناع الاتحاد عليه تعالى مضافا الى ما ذكر لزوم انقلاب الواجب الى الممكن وهذا محال كما ثبت
في محله وايضا يلزم كونه تعالى حادثا مكانيا زمانيا لانه ثبت ان كلما عداه كذلك وذلك فانه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره

بمعنى المجازية

لان الحال في الشي يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء
او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب ويرد عليه منع الاحتياج كلية في الحلول كما في حلول الجسم
المعين واحتجوا ايضا بانه لو حل في محل فاما مع جواز فيلزم الانقلاب من الغنا الى الافتقار وهذا ايضا مقدوح بما مر وايضا احتجوا
بان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل اتفاقا واحتجوا
ايضا بانه لو حل في شئ لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر وايضا
احتجوا بانه تعالى لو حل في جسم على ما زعم ان يخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر
الاشياء وكلاهما باطلان بالضرورة والاعتراف بالجملة هذا من ضروريات مذهبنا ويمكن ان نستدل عليه بما روي باسنادنا
عن يونس بن ظبيان قال قال لي يونس اكتب الى ابي الحسن عليه السلم فاسأله عن ادم هل فيه من جوهرية الله شئ
قال فكتبت اليه فاجاب هذه المسألة مسألة رجل على غير السنة فقلت ليونس فقال لا يسمع ذا اصحابنا فيبرؤن
منك قال قلت ليونس يتبرؤن مني او منك وفي معنى هذا الحديث احاديث اخر ومما في الكافي عن ابي جعفر عليه السلم قال
ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع عليه اسم شئ فهو مخلوق ما خلا الله وبهذا المعنى احاديث اخر والمخالف
لنا في عدم تجويزنا على الله تعالى الحلول والاتحاد فرقتان الاول منهم النصارى وسنبينهم وكلامهم مخبط ولذلك اختلفوا
في نقله وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك
اما ببدن المسيح او بنفسه الناطقة فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق
والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات وكل ذلك
باطل لبطلان الاتحاد وانتقال الصفات وتعدد الخالق ولمنع صاحب الشرع اطلاق البنوة على احد من العباد على جهة
التشريف كما سيجي هذا هو الرد الاجمالي اما التفصيلي فهو موقوف على تفصيل مذهبهم فنقول على ما وصل الينا من بعض كتب
المتكلمين فقال النصارى اتفقوا على الاتحاد وبعد ذلك اختلفوا فالملكانية ذهبت الى ان الاتحاد وقع بالانسان الكلي
لا بالانسان الجزئي ويدفع ذلك بما ثبت به بطلان الاتحاد وبعد تسليم وجود الكلي المجرد في الخارج وقول افلاطون
بالمثل باطل ولئن سلمنا وجود الانسان الكلي في الخارج لكنا نقول لو اتحد الله تعالى به وهو مشترك بين جميع الناس لزم
ان لا يختص بعض الناس بهذا الاتحاد دون البعض وانه باطل بالوفاق والباقون اتفق الاتحاد بالانسان الجزئي ثم هؤلاء اختلفوا

في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية المراد من الاتحاد الممازجة حتى صار منهما شئ ثالث كما يمتزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر
الذي هو ليس بنار ولا فحم وكذلك قالوا المسيح جوهر من جوهرين اقنوم من اقنومين لاهوتي وناسوتي ورد ذلك بان الامتزاج
لا يعقل الا في الاجسام والكلمة عندهم ليست من الاجسام فلا يعقل ذلك فيهما وقالت النسطورية معنى الاتحاد هو ان
الكلمة جعلته هيكلا ومحلا وادرعته ادراعا ولذلك قالوا المسيح جوهران اقنومان ولا يخفى عليك ان هذا هو الحلول
الذي ثبت بطلانه ومنهم من قال الاتحاد وقع بركما اتحد نقش الفص بالشمع وصورة الوجه بالمرآة من غير ان يكون النقش
قد انتقل من الفص الى الشمع والوجه الى المرآة ورد بانه ان عنوا انه ان ذات عيسى عليه السلم صارت مثلا الباري فهو محال
لاستحالة ان يصير الجسم المحدث متزها قديما وان عنوا انه حصلت له خاصية لاجلها اقدر على ما لا يقدر عليه غيره فقد
عرفت انه لا خالق الا الله وفسر يحيى بن عدي قول النصارى بالابن والاب وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من انه تعالى
عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل هو اقنوم الاب ومن حيث انه عاقل لذاته فهو اقنوم الابن ومن حيث انه
معقول لذاته فهو اقنوم روح القدس ورد بانه تاويل بعيد عن اللفظ وايضا فان للنصارى تسبيحة مشهورة دالة على فساد
هذا التاويل وهي قولهم نؤمن بالله الاحد الاب مالك كل شئ صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد اليسوع المسيح ابن الله
بكر الخلائق كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من جوهر ابيه الذي بيده اتقنت الخلائق وخلق كل شئ
من اجلنا معاشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا وحبل به وولد من مريم البتول وقتل
وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجي تارة اخرى للفصل بين الاموات والاحياء
ونؤمن بروح القدس روح محبته الذي خرج من ابيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية
وبقيامة ابداننا الى ابد الابدين انتهت التسبيحة وهي دالة على فساد تاويل يحيى بن عدي ومستمسك النصارى شيئان اولا ما اختص
عيسى من خوارق العادات من تولده من غير اب واحيائه الموتى وابراء الاكمه وثانيا ما يحكونه عنه عليه السلم من قوله اذهب
الى ابي وابيكم والجواب عنهما بالمعارضة بالمعجزات التي ظهرت على يد الانبياء وبمنع صحة القول وعلى تقدير تسليمه بحمله على التشريف
والدليل عليه انه قال اذهب الى ابي وابيكم فحمله على الاب باطل وبالاتفاق حقيقة الابوة ما كانت حاصلة بالنسبة اليهم وايضا
يرد عليهم صريحا قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته
القيها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات

ومن في الارض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا الاية وقوله تعالى
وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهؤن قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله
انى يؤفكون وفي الاحتجاج قال النبي صلى الله عليه وآله لليهود اجئتموني لاقبل قولكم بغير حجة قالوا لا قال عليه السلام
ما الذي دعاكم الى القول بان عزيرا ابن الله قالوا لانه احيى لبني اسرائيل التورية بعدما ذهبت ولم يفعل ذلك الا لانه
ابنه فقال عليه السلام فكيف صار عزير ابن الله دون موسى وهو الذي جاءهم بالتورية ورأوا منه المعجزات ما قد علمتم
ولقد كان موسى بالنبوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالنبوة الولادة على سبيل ما تشاهدون في دنياكم هذه من ولادة الامهات
الاولاد بوطي ابائهن فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واوجبتم فيه صفات المحدثين فوجب عندكم ان يكون
محدثا قالوا لسنا نعني هذا فان هذا كفر كما ذكرت ولكنا نعني انه ابنه على معنى الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول
بعض علمائنا لمن يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون
عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى عليه السلام اولى وان الله ليفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجته انما احتججتم به يؤديكم
الى ما هو اكبر مما ذكرته لكم لانكم قلتم ان عظيما من عظمائكم قد يقول لاجنبي لا نسب بينه وبينه يا بني وهذا ابني لا على سبيل الولادة
فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لاجنبي اخر هذا اخي ولاخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده بالكرامة زاده
في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا الله او شيخا له او ابا او سيدا لانه قد زاده في الاكرام على العزير كمن قد زاد
رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا سيد سيدي ويا شيخي ويا عمي ويا رئيسي على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل
هذا القول قال فصمت القوم وتحيروا وقالوا يا محمد صلى الله عليه وآله اجلنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام انظروا
فيه بقلوب معتقدة للانصاف يهديكم الله ثم انه اقبل صلى الله عليه وآله على النصارى فقال وانتم قلتم ان القديم
عز وجل اتخذ المسيح ابنه فما الذي اردتم بهذا القول ان اردتم ان القديم صار محدثا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى
او المحدث الذي هو عيسى صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذه اي اخصه بكرامة لم يكرم بها احدا سواه
فان اردتم الاول فقد ابطلتم لان القديم محال ان يكون محدثا وان اردتم الثاني فقد احلتم ايضا وقالت النصارى يا محمد
صلى الله عليه وآله لما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة ما ظهر فقد اتخذه ولدا على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله

صلى الله عليه وآله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه ثم اعاد صلى الله عليه وآله ذلك الكلام كله فسكتوا
الا رجلا واحدا منهم قال له يا محمد اولستم تقولون ان ابراهيم خليل الله فاذا قلتم ذلك منعتمونا من ان نقول ان عيسى ابن الله
فقال عليه السلام لن يشتبها ان قولنا ان ابراهيم خليل الله فانما هو مشتق من الخلة وهي مشتقة من الفقر والفاقة الحديث
وامثال تلك الايات في الحديث احاديث اخر يطول ذكرها والفرقة الثانية المخالفة لنا في هذا الاصل الاتحادية والحلولية
من المتصوفة ومنهم بعض الغلاة من الشيعة القائلة بحلول الله بابدان الائمة عليهم السلام وكل اهل هذا المذهب عند الفرقة
المحقة الاثنا عشرية ملعون ونحن منهم براء قاتلهم الله انى يؤفكون قال العلامة رحمه الله الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة شيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين
حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا
باتباع اهل البيت عليهم السلام دون اهل الاهواء الباطلة وايضا قال من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان
كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك
وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفي الكافي باسناده عن سدير قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام ان قوما يزعمون انكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فقال يا سدير سمعي
وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي من هؤلاء براء برئ الله منهم ورسوله ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي ولا يجمعني الله
واياهم يوم القيمة الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن تراجمة امر الله نحن قوم معصومون
امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجة البالغة على من دون السماء وفوق الارض ومن اراد الاطلاع
على غاية تفضيح اهل البدعة من الموحدة والحلولية والاتحادية وشناعة اقوال اكابرهم وقبائح اعمالهم وبطلان كلما
يتشبثون به لترويج عقائدهم الفاسدة والاعمال المحرمة فعليه بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب الذي وفقني الله
تعالى باتمامها عن قريب من ذلك الزمان وله الحمد على ذلك ان الواجب تعالى يمتنع ان يتصف بالحادث والمراد بالحادث
الموجود بعد العدم فما لم يكن موجودا في الخارج اصلا كالانتزاعيات الصرفة من الاضافات المجردة والسلوب الصرفة
لا كلام فيها فاندفع ما قال الفخر الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤون
عنه اما الاشاعرة فان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وفاعلا له عالما بانه موجود مبصر

سامعا لصوته امر اله بالصلوة بعد مالم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه

والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة

فلقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية ووجه الاندفاع ظاهر لان تلك الامور المسطورة ليست

بموجودة في الخارج عند قايليها فلا يلزم على مسلكهم اتصاف الواجب بالحوادث الموجودة بعد العدم وقد مر في ذيل اثبات

عينية الصفات بعض التحقيقات المتعلقة بالصفات الاضافية وغيرها مع قليل بسط وايجاب فليتذكر والدليل

على ذلك انه تعالى لو كان متصفا بصفات حادثة فلا يخلو ان اتصافه تعالى بها اتصاف بصفة الكمال ام لا على الاول

يلزم كونه تعالى ناقصا قبل ذلك الاتصاف وعلى الثاني يلزم اتصافه تعالى بما هو ليس بصفة كمال له تعالى للاتفاق على

ان كلما يتصف به الواجب تعالى يجب ان يكون كمالا له واجيب بان النقص انما يلزم لو لم يكن الواجب تعالى متصفا بصفة كمال اخرى

يكون بدلا عن الحاصل للاتصاف بالصفة التي كلامنا فيها وح يجب ان يكون ذاته تعالى متصفة بنوع كمال بتعاقب افراده من غير بداية

ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ذكره الحكماء في حركات الافلاك ورد بان كل فرد يستلزم حدوث

الطبيعة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم ان يكون الواجب تعالى حادثا بانه تعالى في الازل يكون خاليا عن كل فرد حادث

ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا والدليل الثاني على المطلوب ان الاتصاف بالحادث تغير والله تعالى عن التغير

واورد عليه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فهو مصادرة وان اريد بالتغير التغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير

فالصغرى ممنوع لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات الواجبة بطريق الاختيار او الايجاب بمقتضى الطبيعة التي يكون

افرادها متجددة كحركات الافلاك عندهم اقول يمكن لنا دفعه بان الصفات الواجبة لما كانت عين انه تعالى فيلزم من تغيرها

بحسب الصفات تغير الذات الواجبة والحاصل ان الاتصاف بالحادث من جملة التغير بحسب الصفات والتغير بحسب الصفات في الواجب تعالى

تغير بحسب الذات ايضا ولك ان تقول من الاولى الامر ان اتصاف الواجب بالصفات الحادثة يستلزم كون الواجب تعالى حادثا وقدمهما

معا والدليل الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث والا لزم الانقلاب من الامتناع الى الجواز وهو باطن اللازم

ازلية جواز الحادث لا جواز ازلية الحادث ونظير ذلك قد عرفت في مبحث اثبات حدوث العالم والدليل الرابع انه قد سبق

في تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما يصح اتصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حاصلا له بالفعل فكيف يجوز

اتصاف الواجب تعالى بالحادث اما الاحاديث الماثورة عن جناب الائمة عليهم الصلوة والسلم فكثيرة منها ما في الكافي باسناده عن حمزة بن الربيع

عن بعض اصحابنا قال كنت في مجلس ابي جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له جعلت فداك قول الله

تبارك وتعالى ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ما ذلك الغضب فقال ابو جعفر عليه السلم هو العقاب يا عمرو انه من زعم ان الله

قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وان الله عز وجل لا يستفزه شيء فيغيره وايضا فيه باسناده عن هشام بن الحكم

في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلم فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله عليه السلم

نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب

للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء

يداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وايضا فيه باسناده عن ابي يعقوب

قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل هو الاول والاخر قلت اما الاول فقد عرفناه واما الاخر فبين لنا

تفسيره فقال انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة

الى صفة ومن زيادة الى نقصان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول قبل كل شيء وهو الاخر على ما لم يزل ولا

يزال بحالة واحدة ولا يختلف عليه الصفات والاسماء كما يختلف على غيره مثل الانسان الذي يكون ترابا مرة ومرة لحما ومرة رفاتا

ورميما وكالبسر الذي يكون مرة بلحا ومرة بسرا ومرة رطبا ومرة تمرا فيتبدل عليه الاسماء والصفات والله عز وجل بخلاف ذلك

وامثال ذلك في الاحاديث والخطب كثيرة   في ان الله تعالى لا يجوز ان يرى بالعين لما كانت تلك المسئلة من امهات

المسائل الدينية ومع ذلك اشتد التنازع والتشاجر فيها بين ارباب العقول كافة من الحكماء والمتكلمين وبين الاشاعرة الاشعرية

اردنا ان نجيل كميت القلم في مضمار الكلام مستعينا بالله تعالى وبه الاعتصام فنقول   في الفرق بين العلم والادراك

اعلم ان الادراك يطلق على معنيين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا

او كليا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى قد يسمى بالعلم ايضا بالمعنى الاعم وهذا الادراك يتناول

اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيئات مخصوصة من الاين

والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم

الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا

القسم هو الذي المسمى بالعلم فيكون الادراك بهذا المعنى اعم من العلم بهذا المعنى والمعنى الثاني للادراك هو الاحساس فقط

والادراك بهذا المعنى قسيم للعلم بمعنى التعقل لكون كل منهما قسيم للادراك بالمعنى الاول وقد انحصر هذا النحو من الادراك في البصر والسمع والشم والذوق واللمس فان قيل لا نسلم مغايرة الادراك للعلم وليس الاحساس الا العلم مع تاثر الحاسة فيكون الادراك فردا للعلم بمعنى الادراك مطلقا والتغاير على الوجه الذي قررتم مجرد اصطلاح قلنا المعلوم بالضرورة ان الادراك الذي يحصل لنا عند لمس النار مثلا او عند ذوق الحلو والحامض مثلا او شم ماء الورد مثلا مغاير لعلمنا بحرارة النار وكون ماء الورد طيب الرايحة مع كون هذه الاشياء غايبة عنا وايضا مغاير للتاثر بالضرورة وقد ينبه على مغايرة الادراك للعلم بان الواحد منا يكون رؤية شخص وسماع كلامه ولا يكون العلم به وبكلامه وبان احدنا يعلم ما لا يدركه كالامور الغايبة بل المعدومة وبان النايم يدرك قرص البراغيث ولا يعلمه وقد يدرك صوت الناس بحضرته وربما كان سببا لانتباهه مع انه لا يعلمه فان كان مرادك من هذا المنع منع التغاير بين هذا الادراك وهذا العلم فهو منع لما هو معلوم بالضرورة وان كان غير هذا فلسنا ممن ننكره اخرى في كيفية الادراك البصري الذي نحن بصدده المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر في تحرير المناظر لاقليدس العين تحدث باستمداد من الاجرام النيرة في الجسم الشفاف المتوسط بينهما وبين المبصرات كالهواء وما شاكله شعاعا كما تحدثه الاجرام النيرة وحدها بعينه ويكون ذلك كانه منبعث من العين وخارج منها تم الى انها تصير الة في الابصار فيختلف الاحوال المناظر لاختلاف اوضاعه فليصدق بذلك وليتوهم ذلك الشعاع متصلا بالعين على خطوط مستقيمة ولتحدث خطوطا مستقيمة لا نهاية لكثرتها والشكل الشعاعي مخروط راسه يلي العين وقاعدته يلي نهايات المبصرات فالاشياء التي يقع عليها الشعاع يبصر والتي لا يقع عليها لا تبصر وما ابصر من زاوية عظيمة ظهر عظيما وبالعكس وما ابصر من زوايا كثيرة ظهر كثيرا وما ابصر من زوايا متساوية ظهر متساوية انتهى واختلفوا بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى البصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر وقالت طايفة اخرى منهم انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به ومستمسك الرياضيين ان الانسان اذا راي وجهه في المراة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا ينبغي ان ينتقل تلك

198

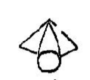
الصورة المنطبعة باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المراة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها يتخيل ان صورة الرائي في السطح الظاهر منها واذا ابعد يوهم انها غايرة فيها وبوجه اخر ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا غير مانع النفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل بخلاف ما اذا كان كثيفا وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في الجسم المتوسط ويصل الى المرئي وهذا اذا كان المتوسط لطيفا وقد لا ينفذ وهو اذا لم يكن المتوسط لطيفا ولهم على ذلك امارات وبيانات بحيث يفيد الظن القوي بما قالوا رؤية الرائي في السطح الصيقل الاشياء التي كانت نسبتها اليه كنسبته الرائي اليه بخلاف ما لم يكن كذلك فانهم قالوا ان هذا انما هو لانعكاس الشعاع البصري من السطح الصيقل الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وتوضيح ذلك انه ليفرض ا الحدقة و ج د سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه يقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة و اب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس و زاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج و زاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يساوي زاويتا ا ب ه ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس



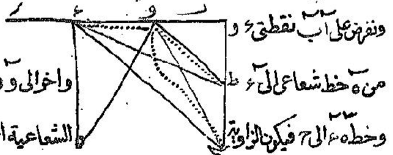
وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واعلم ان المتوسط بين الحدقة والمرئي اذا كان متشابها في الغلظ والرقة كانت الخطوط الشعاعية على الاستقامة الى طرفيه اما اذا لم يكن كذلك بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء فالخطوط الشعاعية حينئذ اذا وصلت الماء مثلا تنعطف وتميل الى سهم المخروط ثم يصل الى طرفي المرئي وتصويره ذلك ان يفرض ه الحدقة و ا ب المرئي اعني العنب مثلا وخطا ا ه و ب ه الخطان المنعطفان



وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس لوازم كثيرة من رؤية العنبية في الماء كالاجاصة بيان ذلك انك عرفت ان عظم المرئي في الرؤية بحسب عظم الزاوية الحادثة في الحدقة التي هي راس المخروط ولا شك ان الزاوية الحادثة من الخطين الخارجين من الحدقة على الاستقامة الواصلين الى العنب مثلا اصغر من الزاوية الحادثة من الخطين المنعطفين الى العنب مثلا كما يظهر من هذا الشكل ومن رؤية الخاتم المقرب الى العين حلقة كبيرة لاجل كبر الزاوية بخلاف ما اذا كان بعيدا لان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول كما



يستفاد بادنى عناية من شكل كا من الاولى اعنى كل خطين خرجا من طرفي ضلع مثلث وتلاقيا داخله فهما معا اقصر من ضلعية الباقيين وزاويتهما اعظم من زاوية الضلعين ومن روية الشجر على الشط متنكسا فانه من لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس بيان ذلك انه لنفرض خط اب عرض النهر وخط جب الشجر القايم على شطه وه الحدقة ونفرض على اب نقطتي ء و وعلى ب ج نقطتي ح ط فاذا اخرج



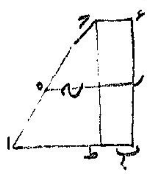
من ه خط شعاعي الى ء واخر الى و وجب ان ينعكس خط ه والى نقطة ط مثلا وخط ه ء الى ح فيكون الزاوية الشعاعية اعنى زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعنى زاوية ط و ب وزاوية ه ء ا كزاوية ح ء ا حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كاوتار لا له المسماة بحيك فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الروية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فيراه منتكسا راسه ابعد من سطح الماء غاير فيه جدا ومن هم هنا يستبين ان الشجر اذا كان على الطرف الاخر من الماء انعكس الشعاع الى الراس المفخم من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا الى ان يصل قاعدة الشجر نقا عكسه واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكرا اعنى ينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى قاعدة الشجر من الاقرب هكذا الا ترى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك يستتر راس الشجر اذا كان في الجانب الاخر وقاعدة الشجر اذا كان في جانبك واعلم انه لا يجوز ان ينعكس الخط من ء الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية ه ء ا كانعكاسية ط ء ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب لان زاوية ط و ب جزء من زاوية ح و ب وبيين وزاوية ط و ب اكبر من زاوية ط ء ب لما عرفت ان القاعدة الواحدة اذا جعل وترا الزاوا مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول والاصغر من الجزء يكون اصغر من الكل بالضرورة واذا ثبت اصغريتها ثبت اصغرية ه ء ا التي هي عكس ط ثم نقول زاوية ه ء ا الاجل هذه الكلية المسطورة اكبر من زاوية ه و ا وهذه الزاوية مساوية لزاوية ح و ب الانعكاسية لها فيكون زاوية ه ء ا اكبر من زاوية ح و ب ايضا هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كرمثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط مثلا فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد وليتصور هكذا ولعل من فروع هذا المسلك



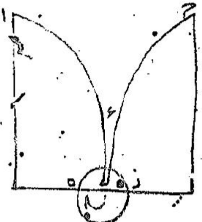
معرفة مقدار ارتفاع بعض الاجسام على بعض الوجوه في تحرير المناظر لاقليدس في شكل الب انما ان نعرف مقدار ارتفاع جسم يمكن الوصول الى قاعدته من غير شمس وليكن الجسم اب والبسيط اب وننظر من ح الى ان يرى او نعلم على ح ب نقطة ء ويخرج منها ء ه عمودا وليمر شعاع ح ه ا بنقطة ه منه فيكون مثلثا ح ء ه ح ب ا متشابهين ونسبة ح ء المعلوم الى ء ه المعلوم كنسبة ح ب المعلوم الى الم ط فهو معلوم وذلك ما اردنا انتهى اقول برهان ذلك ان زوايا مثلث ء ح ه متساوية النظايرها الزوايا مثلث ب ح ا لان كلا من زاويتي ح ء ه ح ب ا قائمة وزاوية ء ح ه مشتركة وزاويتا ح ه ء و ح ا ب ايضا متساويتان لان زاوية ء ح ه متممة لكل منهما الى القائمة لما يجي من ان الزوايا الثلث مساوية لقايمتين وايضا بشكل الط من الاولى اذا وقع خط اعنى ه ا مثلا على الخطين المتوازيين فالمتبادلتان من الزوايا الحادثة متساويتان وكذلك الخارجة ومقابلتها الداخلة فاذا اخرجنا خط ب ا في السطح المسطور الى ط مثلا وخط ء ه الى ز مثلا يكون زاوية ز ه ا مساوية لزاوية ب ا ه لانهما متبادلتان فيكون متساوية لـ ه ح الخارجة المقابلة لـ ا ه ذ ايضا واذا ثبت هذا فنقول بشكل د من سادسة الاصول اعنى كل مثلثين يتساوي زواياهما النظاير فاضلاعهما النظاير متناسبة يثبت المطلوب و ح ينبغي ان ترجع الى قاعدة استخراج المجهول بالاربعة المتناسبة وهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين المسطح الوسطين بشكل ط من السابع فانه برهن عليه بانه مثلا ا ب ج ء اربعة اعداد متناسبة نقول فمسطح ا في ء وهو ه كمسطح ب في ج وهو ز وضرب في ج فيحصل وضرب ا في ء فيحصل هو فنسبة ج الى ء العددين كنسبة ج الى ه المسطحين بشكل يج من السابعة اعنى كل عدد يضرب في عددين فنسبة المسطحين كنسبتهما وايضا ا ب ضربا في ج وحصل ح ز فنسبة ا الى ب اعنى ح الى ء كنسبة ح الى ز بشكل يز من السابع اعنى كل عددين يضربان في عدد فنسبة المسطحين كنسبتهما وكانت كنسبة ح الى ه فنسبة ح الى ه و ز واحدة فهما متساويان وتوضيح ذلك انا ناخذ اربعة اعداد متناسبة الاثنين والاربعة والثمانية وستة عشر مثلا وسميناها بطريق اللف والنشر المرتب ا ب ج ء فنقول مسطح الثاني في الثالث منها اعني حاصل ضرب الاربعة في الثمانية اللذين سميناهما ب ج والمسطح ز كمسطح الاول في الرابع اعني حاصل ضرب الاثنين في ستة عشر اللتين عبرنا عنهما با ء والمسطح ز و هو اثنان وثلثون فنقول الدليل على ذلك انا نضرب اثنين اعني ا في الثمانية اعني ج فيحصل ستة عشر اعني ح فنسبة حاصل ضرب اثنين اعني ا

في الثمانية اعني ح وهو ستة عشر اعني ح الى حاصل ضرب الاثنين في ستة عشر اعني ء وهو اثنان وثلثون اعني ه
كنسبة الثمانية الى ستة عشر كما هو مقتضى شكل يح اعني نسبة النصف وايضا ضرب الاثنين والاربعة اعني اب
في الثمانية فيحصل ستة عشر اعني ح واثنان وثلثون اعني ن فبشكل يز يلزم ان تكون نسبة ح اعني ستة عشر الى اثنين
وثلثين اعني ز كنسبة ا الى ب اعني نسبة النصف فاذن ثبت ان ح كما هو نصف ه كذلك نصف ز فز وه
متحدان وهذا هو المطلوب واذا عرفت ذلك فنقول قاعدة استخراج المجهول بالاربعة المتناسبة انه اذا جهل
احد الطرفين مسطح فاقسم الواسطين على الطرف المعلوم الواحد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم
فالخارج من القسمة في كلا الموضعين هو العدد المجهول المطلوب والبرهان على ذلك ان نسبة المسطح اعني حاصل الضرب
الى احد الضلعين كنسبة الضلع الاخر الى الواحد لان الضرب عبارة عن تكرير المضروب بعدد احاد المضروب فيه كما
في مصادرة المقالة السابعة من الاصول وكل عدد عبارة عن الاحاد المتكررة المضاعفة على الواحد ومن المعلوم ان
على الشيئين من الاعداد والمقادير على نسبتهما لا يغير النسبة كما في التنقيص على هذا الوجه ايضا كذلك بشكل يا من
السابع مثلا فرضنا اب ضعف ح ء وزدنا على ح ء مثله اعني ء ط وعلى اب ايضا كذلك اعني ان فنقول ان
ضعف ح ط والا اما مساو او ناقص او زائد على الاول يلزم مساواة الكل الجزء الذي هو اب المساوي لح ب وعلى
الثاني نقصان الكل عن الجزء كما هو ظاهر وعلى الثالث يلزم زيادة الكل على مجموع الاجزاء وهذه كلها باطلة واذا ثبت
ان نسبة حاصل الضرب الى احد المضروبين كنسبة المضروب الاخر الى الواحد فنقول نسبة المقسوم الى احد المقسوم
عليه وخارج القسمة كنسبة الاخر الى الواحد فاذا فرضنا تقسيم حاصل الضرب فيكون المقسوم عين حاصل الضرب
فلا بد حينئذ ان يكون نسبة خارج القسمة كنسبة المضروب فيه الى المقسوم الذي هو حاصل الضرب فبشكل يط
من الخامسة اعني الاقدار المتساوية النسبة الى مقدار واحد متساوية يكون المضروب فيه عين خارج القسمة وهذا
هو المطلوب وايضا نقول نحن لا نفتقر في الاربعة المتناسبة في استعلام الطرف المجهول او الوسط الى الضرب والقسمة
بل يكفي تحصيل العدد الذي يوجد فيه النسبة المعلومة مثلا اذا علمنا ان نسبة احد الطرفين المعلوم قدره كعشرين
اذرع مثلا الى احد الوسطين المعلوم كاربعين مثلا بالضعف وقد تعلم ان نسبة الوسط الاخر المعلوم كالثلثين
مثلا ينبغي ان يكون الى الطرف المجهول ايضا كذلك كما هو مقتضى الاربعة المتناسبة فهو ضعف الثلثين اعني

بستين واعلم ان هذا الطريق الذي تلونا عليك في معرفة ارتفاع بعض الاجسام انما يتمشى اذا كان موضع المرتفعين
نقطة ح الذي هو طرف البسيط اما اذا كان مرتفعا كما في صورة تقف على نقطة ح فطريق هذا الاستعلام انه
شاخصا وقف بحيث يمر شعاع بصرك على راسه الى راس المرتفع ثم امسح من موقفك الى اصله واضرب في فضل الشاخص على
قامتك واقسم الحاصل على ما بين موقفك واصل الشاخص وزد قامتك على الخارج فهو المطلوب فلو فرضنا من موقفك
الى اصل المرتفع اربعين ذراعا وفرضنا قامتك ثلثة اذرع والشاخص تسعة اذرع ففضله على قامتك ستة اذرع فاذا
ضربنا الاربعين في الستة حصل مايتان واربعون وكان ما بين موقفك واصل الشاخص عشرة اذرع فاذا قسمنا حاصل الضرب
المسطح عليها خرج اربعة وعشرون فزدنا مقدار قامتك فامتك كان سبعة وعشرين وهو ارتفاع المرتفع وبرهانه
ان نفرض المرتفع اب والشاخص المنصوب ز والقامة ح ء ولنخرج من نقطة ح خطا موازيا لدب الى ط فبشكل لد



من الاولى اعني الاضلاع المتقابلة من السطوح المتوازية الاضلاع متساوية اضلاع ح ح ب ط متساوية وبدليل
ما تقدم اضلاع مثلثي ح ح ه وح ط ا متساوية النظائر فنسبة ح ح الى ح ه كنسبة ح ط الى ط المجهول فبمقتضى
القاعدة المسطورة ينبغي ان تضرب ح ه الذي هو احد الوسطين ايضا هو الفضل على قامتك في ح ط الذي هو الوسط
الاخر والتقسيم على الطرف المعلوم اعني ح ح فيعلم ارتفاع ط ا المجهول ومع انضمام ب ط المعلوم يعلم مقدار اب
ارتفاع مجموع المرتفع ولما كان ضلع ح ح مساويا لد ز الذي هو ما بين موقفك واصل الشاخص وكان مساحة هذا
اسهل من مساحة خط ح ح قال المحققون موقع هذا ذاك وهكذا هذه العلة قالوا في موضع ح ط ب الذي هو
ما بين موقفك الى المرتفع وهذه العلة قال في موضع ازدياد ب ط ح اعني مقدار قامتك وايضا من فروع هذا المسلك
ما في تحرير المناظر لاقليدس في شكل ك لنا ان نعرف مقدار ارتفاع جسم يمكن الوصول الى قاعدته بالمرآة وليكن الجسم
اب والبصر ح وتضع مرآة ءه ز فيما بين عمودي ح ط اب القائمين على ط ب بحيث ينعطف من جزء منه كح



شعاع البصر الى نقطة ا ولكن الشعاع ح ح والمنعطف منه ح ا فيكون في مثلثي ح ط ح واب ح زاويتا ط ب
قائمتين وزاويتا الشعاعية والانعطافية متساويتين ولذلك يكون ح ط المعلوم الى ح ط المعلوم كنسبة اب
المطلوب الى ب ح المعلوم فاب معلوم وذلك ما اردناه انتهى اقول قد ثبت في لب من الاولى ان الزوايا الثلث
متساوية لقائمتين فانه قال كل مثلث اخرج احد اضلاعه فزاويته الخارجة متساوية لمقابلتيها الداخلتين وزواياه

الداخلة مساوية لقايمتين فاذن لما كانت في الشكل المسطوح زاوية ح ط ح و ا ب ح قايمتين لا بد ان تكون الزاويتان
الباقيتان من كل منهما متساويتين لقايمة ولما كانت زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين لا بد ان تكون الزاويتان البا قيتان
ايضا متساويتين كما في العلوم المتعارفة اذا زيد على المتساوية او نقص منها متساوية حصلت متساوية وليعلم ان ظاهر
بعض الاحاديث يويد هذا المسلك ففي الكافي باسناده عن احمد بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلم
اساله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فاذا انقطع الهواء
عن الرائي والمرئي لم يصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب
الاشتباه وكان ذلك التشبيه لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسببات وفي التوحيد والاحتجاج مثله فان ظاهره يدل
على خروج الشعاع كما اعترف به غير واحد من العلماء الاعلام وان امكن ان يكون كناية عن تحقق الابصار بذلك وتوقفه
عليه ويرد على هذا المسلك امور الاول ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان
يخرج من عينا بل من عين العصفور جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد
اليها او انعدم واذا فتحت العين خرج مثله ويمكن ان يجاب عنه بان نظير هذا الشعاع ووصوله الى المبصرات نظير
شعاع الشمس والقمر وساير الكواكب ووصوله الى وجه الارض دفعة مع هذه المسافة البعيدة وحيلولة السموات
والعناصر فباي وجه يصح هناك ايضا بالجملة يحتمل ان يكون الشعاع عبارة عن امر عرضي قايم بالهواء وغيره من الا جساما
الشفافة حادث عند اجتماع شرايط الرويه وح يكون قولهم بالخروج على المسامحة ويحتمل ان يكون عبارة
عن امر جوهري لطيف بحيث يكون وصوله الى المبصرات كلمح البصر او هو اقرب ون حيلولة الاجسام الشفا فة
له وهذا ليس ببعيد عند من يقول بوجود الملائكة وافعالها المعلومة ونحو ذلك على وجه ورد في الشرع وهذا هو
الذي يكسر ثورة هذا الاستبعاد والثاني ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع والجواب بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة
طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا لا يرد هذا على احتمال المسا محة
في قولهم بالخروج وايضا يجوز ان يكون تحريك الشعاع الى جانب المبصر من فعل الفاعل المختار ولا نسلم
استلزامه الطبيعية وهذا الاحتمال صحيح وان كان عند الحكماء القائلين بخروج الشعاع وغيرهم باطلا والثا لث

لوكان

لو كان الابصار بخروج الشعاع يوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان
ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ولا يخفى عليك ما فيه فانه لم لا يجوز ان يكون حال الشعاع كحال ضوء السراج وغيره
فانه لا يتغير ولا يتشوش عند هبوب الرياح ما لم يتشوش المضيء نفسه والرابع ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان
لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة
بينهما وانه باطل قطعا لانا اذا فتحنا العين ابصرنا الثوابت ويمكن دفعه بان هذا حال وصول ضوء الاجسام النيرة
الى الاجسام المتصلة بعينه فلا استبعاد في ذلك نظرا لخصوصية بعض الاشياء على ان هذا انما يرد لو كان مرادهم
بالخروج الخروج حقيقة والا فلا الخامس ان دليلكم على خروج الشعاع بان الانسان اذا راى وجهه في المراة الخ مدخول
بانه يجوز ان يكون للانطباع شرايط كما للخروج الشعاع وهذا يكون هو الباعث على تبدل محل الانطباع باختلاف
امكنة الرائي من الجوانب وهكذا قولهم ان المتوسط بين البصر وما يقابل اذا كان جسما لطيفا غير مانع لنفوذ الشعاع فيه
الخ مدفوع بانه يجوز ان يكون للانطباع شرايط منها لطافة الجسم المتوسط فلا يدل على خروج الشعاع واما الامارات المسطورة
فيكفي لتصحيحها الخطوط الموهومة التي يجوز ان يكون من شرايط الانطباع وهذا الاشكال الخامس لا محيص عنه ولذلك الامر يحق
على درجة تجويز خروج الشعاع دون الجزم به والمذهب الثاني مذهب الطبيعيين وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره
وحاصل مذهبهم ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية لكن مجرد هذا لا يكفي للابصار
والا يلزم ان يرى شيء واحد شيئين لمكان الجليديتين وعنوا بالتادي اعداد انطباع الصورة في الجليدية لملتقى العصبتين
لفيضان الصورة عليه وهكذا مرادهم بالتادي الى الحس المشترك فلا يتوهم لزوم القول بانتقال العرض من محل الى محل
اخر وحجتهم ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظر مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها
وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى
لون اخر لم يره كذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا والجواب
انه يجوز ان يكون ذلك بسبب حصول صورة المرئي في الحس المشترك عند خروج عن الخضرة ولا مجال لاحد من القائلين بخروج
الشعاع وغيرهم انكار ذلك وهذا هو منشا رؤية الالوان والاشكال في الرؤيا فانه ليس في هذه الحالة خروج ولا انطباع
الصورة في الجليدية والحجة الثانية لهم ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا مفرطا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه

وهكذا الى ان تزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر وفي الاكبر اكبر فلو لم يكن الانطباع لزم ان لا يتفاوت المرئي في الرؤية بحسب البعد والقرب فيه نظر فان دعوى القائلين بخروج الشعاع ان صغر زاوية مخروط الشعاع يوجب صغر المرئي وكبره بدون الانطباع والحجة الثالثة لهم ان للادراك البصري اسوة بساير الحواس فكما ان غير البصرة يدرك المحسوسات بوصولها اليه دون خروج شيء منه اليها ينبغي ان يكون الامر كذلك في الباصرة وهذا قياس بدون علة جامعة ساقط عن محل الاعتبار ويؤيد هذا المذهب ما في الكافي باسناده ان عبد الله الديصاني سال هشام بن الحكم فقال له الك رب فقال بلى قال قادر هو قال نعم قادر قاهر قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظرة فقال له انظرتك حولا ثم خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستاذن عليه فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الديصاني بمسئلة ليس المعول فيها الا على الله وعليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عما ذا سالك فقال له كيت وكيت فقال ع يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبر البيضة فاكب هشام عليه وقبل يديه وراسه ورجليه وقال حسبي يا ابن رسول الله الحديث ويرد على هذا المذهب امور الاول ان الابصار لو كان بالانطباع لزم ان يرى الشيء الكبير جدا صغيرا جدا ولم يتفاوت الحال في الرؤية بحسب القرب والبعد والجواب ان مذهبهم ليس هو ان المبصر هو الصورة المنطبعة في الحدقة حتى يلزم ما الزمتم عليهم بل مذهبهم ان الصورة المنطبعة آلة لكون الشيء الموجود في الخارج مرئيا على ما هو عليه بعين ما يقول اصحاب الشعاع في الزاوية فيجوز ان يكون للصورة المنطبعة خصوصية دالة على صغر المرئي وكبره وان لم يكن كنهها معلوما لنا والثاني ان عندهم معاشر اصحاب الانطباع انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين فيرد عليكم ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لانطبعت في موضع منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن مع انتقالها والجواب ان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو

الوضع الذي اعتبر اصحاب الشعاع بخروج الشعاع ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي فيحدث صورة وينطبع في الجسم الصيقل بعد انعدام الصورة الاولى والرائي لا يشعر بذلك فيتوهم ان الصورة المعينة تنتقل وهذا كما في الظل مع حركة ذي الظل والثالث انه لو كان الانطباع حقا فهذا الانطباع اما في السطح الظاهر من المرآة او في عمقها على الاول يلزم ان نراها كساير النقوش المنقوشة على السطح الظاهر من الاجسام لا غائرة فيها بحيث تقرب عن تقرب منها وبالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا نراها اصلا لكون جسم المرآة كثيفا على انه ليس لها يقرب منها وبالعكس وعلى الثاني هذا العمق والجواب ان الصورة آلة لرؤية الشيء وليست هي مرئية نفسها ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لو تم لدل على ان الرواية المسطورة وبعض الاجوبة المزبورة يخالف مذهبهم كما لا يخفى والرابع انه كيف يجوز انطباع صورة الجبل في المرآة مع كونها جسما صغيرا بالنسبة جدا والجواب ان صورة الجبل ليست بجبل والمحال انما هو انطباعه فيها والخامس ان مذهب اهل الانطباع في رؤية الشيء الواحد شيئين ان الاعوجاج اذا عرض لاحد العصبتين المجوفتين لا يتادى الصورتان الى ملتقى العصبتين دفعة فيرى الشيء الواحد شيئين فعلى هذا يقال التجربة شاهدة بانه اذا كان قدامنا جسمان بحيث لا يمنع رؤية احدهما رؤية الآخر وكان احدهما قريبا والآخر بعيدا وجمعنا البصر على احدهما راينا الآخر اثنين في حالة واحدة فيلزم في حالة واحدة ان يكون العصبتان على الاستقامة وخلافها معا واجيب بان هذا يلزم على اصحاب الشعاع ايضا لانهم قالوا منشاء رؤية التعدد تعدد السهمين في وقوع واحد وشيء منهما لا يصدق في الصورة المسطورة والا يلزم تعدد السهمين وعدم تعددهما ووقوعهما في موقع واحد وعدمه فيه معا والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ويرد عليه انه كيف يجوز العقل ان الشعاع الذي في عين العصفور مثلا يقوى على احالة ما في نصف كرة العالم الى كيفيته والحال انا لو فرضنا اكبر الحيوان مثلا الفيل كونه نورا وشعاعا كله كان القول باحالته هواء عشرة فراسخ سفسطة فضلا عن احالة شعاع عين العصفور نصف كرة العالم وايضا يرد انه يلزم على هذا انه لو اجتمعت العيون الكثيرة اما يلزم ظهور المرئي اشتداد شعاعية الهواء بسبب كثرة اسباب احالته واما يلزم عدم ابصار بعض العيون المرئي وهذا على تقدير عدم قابلية الهواء لاشتداد الشعاعية وعدم جواز توارد العلل على المعلول الواحد ويمكن ان يجاب عنه من قبلهم انه لا نقول ان الشعاع البصري محيل الهواء الى كيفية نفسه بل المحيل هو المبداء الفياض والشعاع على الشرايط المخصوصة من قبيل المعدات كما ان وجود الصورة المنطبعة في الجسم الصيقل والعين على القول به من فعل الواجب تعالى وهكذا اخراج الشعاع و ايضا

ومذهب الحكماء في كيفية الابصار

له الى سماء الثوابت من فعله تعالى دون فعل العين عند القائلين به فاندفع الايراد الاول واما الجواب عن الايراد الثاني

فيمكن ان يقال لا شك ان الشعاع البصري الجزئي لكل احد مغاير للشعاع الاخر والموجب للروية لكل احد على هذا المذهب انما

هو استحالة الهواء الى كيفية شعاع بصري خاصة فلا يلزم من اجتماع العيون شدة الظهور ولا يلزم توارد العلل ايضا

لان معلول كل شعاع بصري غير معلول شعاع بصري اخر فتدبر وبعد اللتيا والتي نقول نحن في ذلك من المتوقفين مع تجويزنا

لكل منها وايضا يحتمل عندنا ان لا يكون هناك خروج الشعاع ولا الانطباع وغيره بل يكون الوضع الخاص شرطا في الانكشا

المرئي عند الرائي وان لم يكن كيفية ذلك معلومة لنا مفصلة اخرى اعلم رحمك الله تعالى ان ارباب العقول من الحكماء والمتكلمين

من الامامية والمعتزلة حكموا بان للابصار شرايط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الشرايط فقال بعضهم

هي عشرة الاول ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في روية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات

المحاذية للرائي وكما في روية الانسان وجهه في المراة والثاني عدم البعد المفرط وهذا يختلف باختلاف المرئي بحسب الصغر

والكبر واشراق لونه وكمودته وباختلاف الرائي من حيث قوة البصر وضعفه ونحو ذلك والثالث عدم القرب المفرط

فان المبصر اذا انطبق بالبصر بطل الابصار والرابع عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه

وبحسب قرب المبصر وبعده والخامس عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بالحجاب الذي يمنع الابصار والشعاع عن النفوذ

والسادس كون المرئي كثيفا ولذا لا يرى الهواء والنار الصرف والسابع كون المرئي مضيا والثامن سلامة الحاسة والتاسع

القصد الى الاحساس والعاشر توسط الشفاف بين الرائي والمرئي وبعضهم قال باقل من ذلك بناء على ارجاع بعض الشروط

الى بعض وعندي هنا شرط اخر وهو ان الواجب تعالى لا يخرق عادته التي جرت بخلق الشعاع او طبع الصورة عند اجتماع

الشرايط المسطورة ولا اجاز عندي عدم الروية مع اجتماع هذه الشرايط كما مر في تجويز ان لا يحرق النار بسبب بعض

ذاتياتها او لوازمها الا ان يقال ان هذا الشرط داخل في سلامة الحاسة لكنه بعيد واذا عرفت ذلك فاعلم ان ارباب

العقول ادعوا الضرورة بامتناع حصول الروية مع فقد هذه الشرايط بانه لو جاز ذلك جاز ان يرى الاعمى الذي في المشرق

النملة الصغيرة السوداء التي على صخرة سوداء في منتهى المغرب في الليل المظلم مع حيلولة الجبال والحيطان وكفى بقصاوته منافيا

للضرورة ودخولا في السفسطة تجويز ذلك وهكذا ادعوا الضرورة بوجوب الروية عند استجماع هذه الشرايط وتنبهوا

عليه بانه لو لم يكن كذلك لزمنا تجويزات يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة

لنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا ملاءة الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضية ظاهرة غاية الظهور يقع عليه الشمس

وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة بل يلزم بناء على القول بعدم علاقة السببية والمسببية

مطلقا تجويز ان يكون بحضرتنا اصوات هائلة يملأ الاقطار ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد ولا نسمع ولا نحسها اصلا وكذا

اذا لمس باطن كفه حديد محماة بالنار حتى يبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمي في تنور اذيب فيه الرصاص والزيت وهو لا يشاهد التنور

ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وينفصل اعضاءه وهو لا يحس بذلك وها نذكر محصل ما قال ابو الحسين وما اورده

عليه الفخر الرازي ثم نذكر ما اهمني به ربي من تحقيق المقام بتوفيق الله الملك العلام فاقول قال ابو الحسين على ما ذكر الفخر الرازي

في نهاية العقول ما حاصله ان كل عاقل اختبر الامور وتكرر ادراك المدركات فانه يعلم استحالة كونه غير مدرك للحديد المحماة

مع وصولها بكفه وهو صحيح وايضا يحكم باستحالة ان يلقى السليم في تنور فيه نار وهو لا يشاهد التنور والنار ولا يدرك

حرارتها مع احتراق اعضائه وانفصالها ومع ذلك لا يحس الالام في جسمه وان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم

يخبرون باخبار متواترة باتصال جيش بحضرتهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم يحصر الجيش ويقتلون ويضربهم الرقاب

الكثيرة وتشتد الاصوات ويرتفع الرهج ولا يشاهد ذلك احد ولا يسمعه وان يرفع اهل الارض ابصارهم الى السماء ولا

يشاهدون الشمس وان يكون في السماء الف شمس كل شمس كهذه الشمس او اعظم ولا نشاهد منها الا الواحد وان يكون للانسان

الف راس كل واحد منها مثل الراس الذي نراه ولا نشاهد منها الا الراس الواحد وان يكون الذي اخبرنا بالاثبات انما اخبرنا

بالنفي مع انا ما سمعنا حرف النفي وايضا يستحيل ان يرى الضرير وهو بالصين بقة بالاندلس تحت الحجر ولا يرى البصير في ضياء

النهار قرص الشمس ثم انه اورد بعد ذلك على نفسه هذه الامور العادية مثل الاحتراق عقيب ملاقات النار وحصول

الشبع والري عقيب الاكل والشرب التام لصحيح المزاج ووقوع النبت عند حصول البذر في الارض الغير الحرة مع السقي

والشمس وجميع الشرايط وانقلاب الولد عند حصول النطفة في الرحم مع سلامتها فان انه التزم في الجواب القول

بوجوب الاحتراق عند ملاقات النار وحصول الزرع عند الشرايط ولم يلزم ذلك في الولد وذكر في الفرق انه ليس

وجوب حصول ذلك في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وربما اجاب عنها ايضا بان قال هذه الاسولة جارية مجرى شبه

السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري لنا فانه لو قيل للعاقل لعل الجبل صغير وان شاهدته عظيما

كما نشاهد العنبة في الماء كالاجاصة ولعل الدجلة كالسراب ليس فيها ماء ولعل هذا المتحرك ساكن كالشط

الساكن بتخيل راكب السفينة انه يتحرك لما شك فى شى من ذلك فكذلك اذا سمع العاقل هذه الاسولة لم يشك بسببها فيما ذكرنا

من وجوب ادراك المرئي عند حصول تلك الشرايط ثم بعد ذلك حاول ابو الحسين الاستدلال على المقدمتين المبحوثتين فقال

ما حاصله ان العقلاء اذا علموا ان حواسهم سليمة فلم يروا فيلا بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر وهذا العلم يستندون الى الضم ثم

بعد اعمال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجبت روىته عند استجماع الشرايط والعلم بهذا

ضروري هو المطلوب ثم قال ولنبين هذه المقدمات اما المقدمة الاولى يعني اذا لم يرى العقلاء بحضرتهم فيلا علموا انه غير حاضر

ضرورية واما المقدمة الثانية يعني اسنادهم هذا العلم الى عدم الروية فالدليل عليه انهم يفزعون في بيان علمهم بانه ليس في

حضرتهم فيل الى انه لم نره مع سلامة حواسنا وعدم الموانع اصلا اما المقدمة الثالثة يعني لا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت

انه لو كان حاضرا لوجبت روىته عند استجماع الشرايط فلثلثة اوجه الاول ان الضرير لما جوز حضور المرئي مع انه

لا يراه والبصير لما جوز حضور الطعام والارايح وحضور الملئكة والجن مع انهم لا يرونهم لا جزم لم يمكنهم ان يجعلوا عدم الروية

امر عدمي فلا يجوز ان يكون مقتضيا لحصول العلم بعدم الفيل لان العدم لا يوثر في الثابت الثالث انه اذا جاز ان يحصل عدم الروية

مع ان عدم المرئي لا يكون حاصلا استحال الاستدلال بعدم الروية على عدم المرئي فعلمنا ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع العلم

بانه لو كان حاضرا لوجبت روىته واما المقدمة الرابعة فلان العلم بان المرئي لو حضر لوجبت روىته لو لم يكن ضروريا لجاز

تطرق الشبهة اليه وبتقديره ذلك فاما ان يبقى العلم الضروري المتفرع عليه او لا يبقى والمراد بالمتفرع عليه المقدمة

الاولى فلا نقضل فان بقي قدح ذلك في كونه فرعا له وان لم يبق قدح ذلك في كونه ضروريا ولما بطل كونه غير ضروري

وثبت كونه ضروريا فثبت ان العلم بالمرئي متى كان حاضرا وكانت الحواس سليمة علم ضروري لا يقال هذه الدلالة باطلة

بالامور العادية فانا نعلم قطعا ان ماء جيحون لم ينقلب دما وانه لم يحدث في السماء حال ما غمضت العين الف شمس

كل واحدة منها اعظم من هذه التي تراها واي حين ما خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فضلا واني اذا

هديت المواضع الذي تحت حلقي بمقدار صبع فانني لا اجد فيه صندوقا فيه الف ياقوته كل واحدة منها مائة من واذا شاهدت

ولدي اعلم انه هو الذي رايته بالامس مع القطع بانه يجوز ان يقال ان الله تعالى يخلق شخصا مثله من جميع الوجوه فاذا

انسانا اقطع بانه تولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة قبل ذلك مع انا نقطع في جميع هذه المسائل بجوازها فعلمنا

ان تجويز الشي لا يقدح في القطع بعدم وقوعه ثم ولئن سلمنا هذه النقوض لكن لا نسلم ان علمنا بعدم حضور الفيل مستند

الى انه لم نره مع انه لو كان لوجبت روىته اذ الاول باطل لان العدم لا يوثر في الوجود والثاني ايضا باطل لان علمنا بعدم

لا يوثر في الوجود والثاني ايضا باطل لان علمنا بعدم الفيل عند عدم الابصار مع سلامة حواسنا اظهر من العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت

روىته لان الاول مما لا نزاع فيه بين العقلاء والثاني متنازع فيه وبناء الضروري على الامر الخفي غير جائز وايضا نقول ان علمنا بعدم

الفيل غير موقوف على العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت روىته اما اولا فلان الضرير اذا كان في بيته فانه يعلم عدم الفيل في بيته

مع ان ذلك غير حاصل في حقه واما ثانيا فلانا نجعل الطريق الى هذا العلم هو انا نرى جميع الجهات مشغولة بالهواء الخفي

فلو كان فيه فيل لما كان كذلك فبهذا الطريق نعلم عدم حضور الفيل لانا نقول انا النقوض فغير واردة لانا لا ننكر انها امور

نقطع بعضها بعدم وقوعها مع ان الله تعالى لو خلق فينا علما ضروريا بانها لا تقع حتى انا مع القطع بصحة وقوعها نعلم انها لا تقع

ولكنا نقول ان في هذه المسئلة العقلاء اسندوا علمهم بعدم حضور الفيل بحضرتهم الى انهم لم يروه مع انه لو كان حاضرا لراوه

وبينا ان ذلك لا يصح الا اذا علموا انه لو كان بحضرتهم فيل لوجبت ان يروه فلو لم يثبت هذا العلم قدح في ذلك الاسناد فالحاصل

انا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم حضور الفيل بحضرتهم عند عدم روىته لهم على وجوب روىتهم اذا كان حاضرا حتى

يكون ما ذكرتم نقضا علينا بل استدللنا بحكم العقلاء باسنادهم علمهم بعدم حصول الفيل الى انهم بعد اعمال حواسهم

السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت روىته ومثل هذا المعنى غير حاصل في الصورة التي ذكرتموها فانه

النقض اما قوله عدم الروية لا يصلح ان يكون علة لذلك الحكم قلنا هذا مسلم ولكنه شرط التاثير العلة في المعلول

والعلة العلم بانه لو كان لوجبت روىته ويجوز الاقتصار على ذكر الشرط اذا كانت العلة ظاهرة قوله العلم بعدم حصول

الفيل اجلى من العلم بانه لو حضر لوجبت روىته قلنا لا نسلم التفاوت بينهما في الجلاء سلمنا لكن احد العالمين اذا كان مقتضيا

للاخر من غير واسطة جاز التفاوت بينهما قوله الضرير يعلم بعدم الفيل لا بهذا الطريق قلنا لا يضرنا لان وجود طريق

اخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقا قوله يعرف عدم حضوره بما يشاهد المكان مشغولا بالهواء قلنا كونه طريقا لا

يقدح في كون ما ذكرناه طريقا وايضا فهذا الطريق لا يمكن ان يتمسك به في نفي الاصوات العظيمة وقد احتج بعضهم

على هذا المطلب بان القول بخلافه يوجب زوال الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون بحضرتنا اجساما عظيمة ونحن بان

القول بخلافه لا ندركها قال الفخر الرازي الجواب عما ذكره ابو الحسين اولا فانه كان منظوره ان العلم الضروري حاصل

بحصول الادراك عند هذه الامور وعدمه عند عدمها فهذا مما لا نزاع فيه وان كان مقصوده ان الضرورة حاصلة بوجوب

الادراك عند هذه الامور وعدمه عند عدمها فغير مسلم وان زعم انا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالايمان المغلظة
انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار العاديات التي توافقنا على جواز تغيرها عند مجاز بها فان
الانسان كما يستبعد ان ياخذ الحديدة المحماة بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية
دما وعسلا ويرى شخصيا قويا نشاناما مع ان ذلك الشخص حدث في تلك اللحظة من غير اب وام على ذلك الوجه ويرى
طفلا رضيعا مع ان ذلك كان موجودا قبل ذلك بمائة الف سنة على تلك الحالة فليس استبعاد ما ذكره ابو الحسين
باقوى من هذه الامور استبعادا مع ان شيئا من ذلك غير ممتنع وكذا فيما ذكروه واعلم ان تجويز انخراق العادات لازم
على الفلاسفة والمتكلمين اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة بين الكل وقابلة لجميع الصور وانما يترجح
بعض الصور على البعض لاختلاف التشكلات الفلكية واذا كان كذلك فلا نستبعد حدوث شكل غريب يقتضي حدوث
الامور المذكورة في عالمنا هذا واما المسلمون فلانهم اتفقوا على ان لكل جسم ان يقبل من الصفات ما يقبله كل جسم
والفاعل قادر مختار واذا كان كذلك لزم القطع بتجويز هذه الامور فثبت ان المنع من جواز انخراق العادات غير مستمر
على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المسلمين واذا كان ما ذكره ابو الحسين لا يتم الا بهذا الاصل ظهر سقوطه
من كل الوجوه وايضا فلو كان العلم بهذه الامور ضروريا لكان شيخه ابو الهذيل منكرا للضروريات وان يكون كل المعتزلة
الذين كانوا قبله مستدلين بدقيق النظر على ما علموه ضرورة ولكان دعوى الضرورة في هذه المسئلة لم يذكرها احد سوى
ابي الحسين والظاهر انه لا يرضى بنسبة شيوخه الى هذه الجهالات وبالجملة فليس لابي الحسين الا دعوى هذه الضرورة
في اول المسئلة وليس لنا الا المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه لما طولنا ايضا والمتكلم الان في الامثلة التي
اوردها قوله انا اذا اخذنا حديدة محماة بكفنا لابد ان ندرك حرارتها قلنا هذا الذي اوردته غير مطابق لان الله تعالى
قادر عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها من النار برودة تزول تلك الحرارة بها حتى اذا اخذناها
في اليد لا نجد فيها حرارة اصلا وايضا فالله تعالى قادر على ان يخلق في اجسام باردة لونا مثل لون شعلة النار وحركات
مثل حركاتها وحينئذ اذا دخل الانسان فيها يجد فيها بردا شديدا فان قلت العقلاء انما يحكمون بوجوب ادراك الحرارة
لو كان الجسم حارا فاما اذا كان باردا فانهم لا يوجبون ذلك فنقول المرجع الى العوام او الى اصحاب النظر فان كان
الى العوام فنقول حكمهم بانه لا يجوز ان لا يدرك حرارتها مع كونها حارة كحكمهم بوجوب كونها حارة اذا احميناها في النار

شهر ووجوب كون الشعلة حارة فان جاز ترك قولهم في احد الصورتين جاز في الاخرى وان كان المرجع فيه الى
العلماء فلا نسلم انهم يحكمون بعد وجوب الادراك مطلقا بل حكمهم فيما ذكرناه واما قوله انهم لا يجوزون ان يكون
على السماء الف شمس الخ فهذا وامثاله وارد عليك ايضا لانك تجوز حدوث هذه الشموس الكثيرة دفعة واعدامها
اخرى فينبغي ان يجوز وجودات تلك الشموس وقت غمض العين وانعدامها وقت الفتح ثم قال والجواب عما ذكروه
ثانيا ان نقول مدار كلامهم ان العلم بعدم الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وهذا ممنوع واما التعويل
فيه على ما يقوله الناس من اني انما علمت عدم حضوره لاني لا اراه فقولنا هذا باطل لان التعويل في المسائل العقلية
على الاطلاقات العرفية غير صحيح لا سيما وقد علمنا انه لا يمكن اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الرؤية لان
الموجود لا يكون معللا بالعدم ولا يمكن تعليله بالعلم بانه لو كان لوجبت رؤيته فان الاطلاق العرفي ههنا
غير موجود فما امكن الرجوع فيه الى العرف فهو باطل بالاتفاق وما يذهبون اليه لم يوجد فيه العرف فبطل ما قلتموه
واما نحن فنحمل ذلك الاطلاق المتعارف على انه لما حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية مع على سبيل الاستمرار اضيف
اليه اضافة سائر المعلولات الى عللها العادية ثم لئن سلمنا صحة هذا التعليل لكنه معلل بالعلم بانه لو حضر لرايناه
قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجبت رؤيته الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ما ذكرناه بانا نقطع بامور كثيرة مع انا نجوز
خلافها واذا كان كذلك فلم لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلم بانه لو حضر لرايناه من غير حاجة الى دعوى الوجوب ثم
لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بما ذكرناه من ان العلم بعدم الفيل عند عدم رؤيته مع سلامة الالة وحصول
الشرايط اظهر من العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وبناء الجلي على الخفي غير جائز قلنا انهما متقاربان قلنا الاصل يجب ان يكون
اجلى من هذا العلم ولما كان فساد ذلك معلوما بالضرورة فبطل ما ذكرتموه والجواب عما ذكروه ثالثا ان خلاف ذلك يوجب زوال
الثقة بالمشاهدات بيانه هو اني لست شاكا في وجود ما نشاهده حتى اكون شاكا في المشاهدات بلى انا نجوز ان لا نشاهده وان كنت
قاطعا بان ذلك لا يقع فاي تعلق لاحدهما بالاخر واما ثانيا فلان ما ذكرتموه منقوض بالامور العادية التي ذكرناها واما ثالثا
فهو ايضا لازم عليك لان الله تعالى قادر على ان يوصل الشعاع الخارج من العين الى الذرة وان لا يوصل الى الفيل
الحاضر فيلزمك ما الزمته علينا لا يقال اليس يخلو موضع الشعاع من العين اما ان يخلق الله تعالى فيه شعاعا او لا
يخلق فان لم يخلق فليست العين صحيحة لان العين التي لا نور فيها ليست صحيحة وان خلق نورا تصير صحيحة فيجب ان يصل

الموضع بالنور واذا امتلاء الموضع بالنور جرى مجرى الاناء واتبعت الماء منه فكذلك الشعاع لاجل تراجمه في الموضع يجب

ان يبعث الى الخارج حتى متصل بالضياء المتصل بالمرئي واذا اتصل بالضياء الخارج المحاذي للعين كان متصلا بكل ضياء متصل

بكل مرئي في تلك الجهة من قبل او غيره فلم يجز ان يرى الصغير دون الكبير مع تساوي القرب لانا نقول اما قولكم لو لم يخرج منه الشعاع

لم يكن العين صحيحة فنقول ان عنيتم انها تكون كعين الضرير فممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان الشعاع لا يخرج منها فهذا مما

لا نزاع فيه ولكنه يلزمكم ما ذكرناه وان عنيتم يلزمكم ما ذكرناه وان عنيتم به شيئا اخر فبين لنتكلم عليه واما قولكم ان

الشعاع اذا تضاغط في العين نفذ الى الخارج كما يجري الماء في الاناء اذا انقب الى وسطه فنقول هذا باطل اما اولا فلانه

كان يجب اذا خرج منها ان يتحرك الى الجهة اعتماده كما ان الماء اذا خرج من الثقبة او نبيع فانه ينزل الى السفل بما يجري بمثله

واما ثانيا فلان اتصال الشعاع الى الجسم الصغير وصرفه عن الكبير اما ان يكون مقدورا لله تعالى او لا فيكون كان الاول توجه

الالزام وان كان الثاني كان خروجا عن قول المسلمين انتهى كلامه وانا اقول وبالله التوفيق القول الفصل في هذا المقام ان الكلام

مع الاشاعرة في هذه المسئلة يتصور على نحوين احدهما الزامهم السفسطة بانه يلزم على مسلكهم زوال الثقة بالمشاهدات بتجويز

اجسام عظيمة بالفعل من الجبال الشاهقة والبحار الزاخرة ونيران مضطرمة اجساما محرقة فيها وافيال متقاربه وانا سمي

كثيرة كل واحد منهم ذو رؤوس كثيرة وشموس طالعة بازغة واصوات هائلة ورعود خاطفة ونحو ذلك في نحو لا نحس بها اصلا فانا نحق

الذي لا ريب فيه هو ان الكلام على هذا النحو ليس بتام فلانه معارض بسائر العاديات كما عرفت في تضاعيف كلام ابي الحسين والرازي

على اتم وبيان وتوضيح ذلك انه لا خلاف بين اهل الاسلام فانه يجوز ان يكون بحضورتنا بعض المحسوسات ونحن لا نحس بها مثلا ان

يكون الفيل بحضرتنا مع كمال ضوء النهار ونحن لا نراه ونحو ذلك كيف والله تعالى قادر على جميع الممكنات في عدم الاحساس في الصورة المخصوصة

من جملة الممكنات في الجملة وعلى ما قلنا شواهد كثيرة من الايات والاخبار كما لا يخفى على ذوي الابصار لكن الفراق في هذه الصورة

بيننا وبين الاشاعرة بنحو اخر فان تجويزنا عدم الاحساس في هذه الصورة انما لاجل ان الله تعالى قادر على ان يعدم بعض شرائط

الاحساس في هذه الصورة فلا يتحقق الاحساس كما ان انا نقول ان الله تعالى قادر على خلق زيد في حال عدم لكن لا بمعنى انه تعالى قادر

بايجاد زيد بشرط عدمه اعني ان يوجد مع بقاء عدمه فان هذا باطل اتفاقا بل بمعنى ان يوجد زيدا ويرتفع عدمه لا محالة خلافا

للاشاعرة فانهم يجوزون ذلك وان اجتمعت الشرائط كلها وارتفعت الموانع بناء على اصلهم من ان جميع الامور مستندة ابتداء الى

الباري تعالى والاسباب التي ترى انها اسباب اسباب عادية ليست باسباب حقيقية واذا عرفت حقيقة الحال فاتضح لديك ان الزام

زوال الثقة بالمشاهدات عامة الورود على كلا المذهبين لعموم جواز عدم رؤية الافيال والجبال الشاهقة التي بين ايدينا وان كان

بسبب منع الله تعالى خروج الشعاع عن ابصارنا الى هذه الافيال والجبال وخلقه تعالى غشاوة بيننا وبينها او نحو ذلك والجواب الذي

يرتفع به ذلك من التمسك بالعلم العادي بانتفاء هذه الامور مع التجويز العقلي مشترك والنحو الثاني ان يقال الضرورة حاكمة

بان بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشياء الاخر اسبابا وشرائط بحيث اذا تحققت تلك الاشياء الاخر واذا عدمت امتنع تحقق

هذه الامور الاخر ونقول لا شك ولا ريب عند كل عاقل منصف ان دعوى الضرورة هنا في محلها فان كل عاقل منصف يحكم

بالبداهة ان الاربعة اذا وجدت وجب وجود الزوجية بحيث يستحيل عند العقل الانفكاك بينهما وهكذا اذا وجد الكل

وجب وجود الجزء واذا وجدت الحركة وجب وجود المتحرك واذا وجدت السخن وجب وجود الحركة وهكذا الابد الحرارة والبرودة والبياض

والحمرة ونحو ذلك من الاعراض الكثيرة ما دامت هي اعراض من وجود المعروضات وهكذا حال انتفاء تلك العوارض بانتفاء تلك

المعروضات بالجملة القول بعدم توقف شيء على شيء وعدم كون شيء علة الشيء اخر على الاطلاق كما هو رأي الاشاعرة مخالف لما هو معلوم بالضرورة

لا يقول به الا سوفسطائي فان زعم احد انا مكابرون في هذه الدعوى خلفنا بالايمان المغلظة انا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد اكثر

الامور التي ادعت الفرقة المخالفة الضرورة والبداهة فيها اجلى مما ندعي الضرورة فيه بل الامر بالعكس بمراتب كثيرة ومنها ما

قال صاحب المواقف من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة

الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها انتهى ومنها ان الرازي قال في نهاية العقول ان بعض المعتزلة ادعى العلم الضروري بكون العبد

موجد الافعاله مخيرا بين الفعل والترك بالاشاعرة والفلاسفة كذبوا هذه القضية وقابلوا وادعوا هم الضرورة بدعوى ضرورية

اخرى هي انه فاعلية العبد الحركة يمنه دون الحركة يسره جائز فلا بد من اسنادها الى امر واجب وهو ارادة الله تعالى فزعموا ان

اسنادها الى الجائز الى الواجب ضروري ثم قال ان منكري الخلاء يدعون العلم الضروري بان كل جسم ينتهي اما الى خلاء او الى ملاء ثم قال ان

الفلاسفة يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء والمسلمون يكذبون ذلك ثم قال ان جمهور المتكلمين اتفقوا على

ان اولى العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه مع ان الفلاسفة اتفقوا على ان المدرك للالم

واللذة والجوع والعطش ليس نفس الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية هي من توابع النفس الناطقة الانسانية التي هي الانسان

الحقيقة انتهى ونظائر ذلك كثيرة جدا فنشدهم بالله العلي العظيم في ان يرجعوا الى قلوبهم مع مراعاة الانصاف هل يحكم قلوبهم

انهم بان هذه الامور تكون بديهية ولا يكون العلم بوجوب وجود الزوجية عند وجود الاربعة بديهيا وهكذا وجوب وجود الجزء

عند وجود الكل ووجوب وجود المتحرك عند الحركة ووجوب الرؤية عند تحقق جميع الشرائط وامتناع رؤية الاعمى
الذي في منتهى المغرب في الليل المظلم البقة التي تكون في منتهى المشرق في جوف البحر الاسود في قعر البحر مع حيلولة الجبال الشاهقة
والعمارات الرفيعة وليت شعري لو لم تكن هذه الامور بديهية وكان نقائضها مجوزة عند العقل فلم لا يجوز هذا العقل دخول
السماوات السبع مع عظمتها في بيضة دجاجة مثلا مع صغرها ولم لا يقولون انه يجوز على الله تعالى المجامعة مع النسوان
والاكل والشرب والحركة والسكون ونحو ذلك من الامور مستحيلة بالاتفاق خلافا لامامهم احمد بن حنبل فان التزامه ذلك ليس
ببعيد منه كما عرفت حاله ونحن نحلف بالله العلي العظيم انا لسنا بمكابرين في ذلك ونحن لا نجد الفارق والمرجح في تجويز احدى تلك الصورتين
دون الاخرى وكيف لم يكن الامر كذلك في الحال ان جمعا من المخالفين يشهد بما قلنا ومنهم الخطيب الكاذروني الشافعي فانه قال على ما نقل
عنه في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة
بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل
انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر انتهى ومنهم هذا الفخر الرازي فانه قد ذهب في مواضع عديدة الى ما قلنا من وجوب في
حصول العلم عقيب النظر فانك عرفت فيما سبق ان العلامة القوشجي قال في شرح التجريد في مبحث حصول العلم عقيب النظر ان ههنا
مذهبا اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لازم لزوما عقليا
غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على
هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر
لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد ثم قال العلامة القوشجي واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجاز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله
بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر
صادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم المتعلق فيه ايجابا عقليا يستحيل ان ينفك عنه انتهى ومنها في تضاعيف العبارة
التي نقلناها عن نهاية عقوله حيث قال مجيبا عما اورد ابو الحسين قلنا هذا الذي اوردته غير مطابق لان الله تعالى

قادر عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها من النار برودة تزول تلك الحرارة بها وحينئذ اذا اخذناها
في اليد لا نجد فيها حرارة اصلا الخ فان هذا الكلام كما ترى يدل على امرين الاول انه لا يجوز عدم الاحساس بالحرارة مع اجتماع جميع
الشرائط والثاني انه كان جاهلا او ذاهلا ان هذا ليس من مواضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة ومنها في المباحث المشرقية فانه قال فيه على ما نقل
عنه الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره
عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسايط في الايجاد بل في الاعداد انتهى فهذا الكلام ايضا نظير ما تقدم منه في الدلالة على
توقف وجود شيء على شيء تنبيه وايقاظ اعلم ان السوفسطائية على ما نص عليه الفخر الرازي ثلث فرق اللاادرية الذين يقولون
انا لا نعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كل الاقسام الثانية العنادية وهم الذين يعاندون فيقولون نحن نجزم بانه
لا موجود اصلا وشبهتهم انما نشأت من الاشكالات المتعارضة والثالثة العندية وهم الذين يقولون ان حقايق الاشياء
تابعة للاعتقادات لا ان الاعتقادات تابعة للحقايق فمن اعتقد في العالم انه قديم كان العالم في حقه قديما وبالعكس ومستمسكهم
ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل ذلك على ان الحقايق تابعة للادراكات ويظهر من شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم
قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه واذا عرفت ذلك فنقول
ليت شعري كيف امتازت الاشاعرة عن السوفسطائية في عدم استحقاق اللوم والشناعة والحال ان شناعتهم اقوى كما يظهر على من راجع
اليها من نسبة الاشاعرة بمراتب وفي مخالفة الاشاعرة لما هو معلوم بالضرورة والبداهة ليست اقل من مخالفة السوفسطائية اياها
فانه اي شيء يكون اجلى في مخالفة الضرورة من التزام ان نسبة قولنا العالم حادث الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كنسبته الى جدار مثلا
في باب عدم العلاقة الا بحسب مجرد المصاحبة الاتفاقية العادية ومن ان الاجسام ليست اولى بالمحلية للاعراض بحسب الحقيقة
من الاعراض للاجسام وان قيام الفوقية بالفلك كقيام الفلك بالفوقية بحسب قدرة القادر المختار وكذا ان وجود الكل ليس
موقوفا على وجود الجزء وان فوقية السماء ليست فوقية على كون السماء على وضع خاص بل لو كان على وضع الارض او لم يكن الفلك
موجودا اصلا لامكن ان يكون فوقية الفلك متحققة وان حصول معرفة الكلمة بقولنا اللفظ وضع لمعنى مفرد كحصول معرفتها
من لفظ لفظ على الراس ونحو ذلك من السفسطة ولو كان عذرهم بان جميع الاشياء الممكنة مستندة الى الباري تعالى ابتداء بدون

توقف أحدهما على الآخر مقبولا فليكن عذر العلامة من السوفسطائية بان الله تعالى قادر على انقلاب حقائق الاشياء
بحسب اختلاف اعتقادات العباد مقبولا ولقد ظهر ولاح من هنا صدق ما قال بعض المحققين من ان المقالات العجيبة
التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية
والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشأن في العلماء المطلعين على قوانين الحدود والبرهان بل انما ذهب الى
بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة على الجهال وما قال الحكيم شمس الدين
شهرزوري طاعنا على الفخر الرازي ومن اعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين
وصلوا الى غايات المراتب وفي نهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه
اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف مذهبا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه التي هي جاهلية
يخبط فيها خبط عشواء وما قال السيد معين الدين الايجي الشافعي الاشعري وليت شعري ما الاشعري ولم يجعل مطلب الكلام
كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال
عنه بدعة فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال على ما نقل عنه واعلم انه رضي الله عنه قد يرى في عقيدة
جديدة بمجرد اقتباس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله
كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعور بخلقه وانت تعلم انه لا يثبت ذلك ومن ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة
عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين التأثر نعم صفة فعله موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة
على صفة مثلها انتهى واذا اتضح اصل المطلب فنقول ناصرا لابي الحسين ان دعوى البداهة في محله اما خلاف الرازي على عدم المكابرة
وعدم تفرقته بين العلم باستمرار العادية التي توافقنا على جواز تغيرها عن مجاريها وبين اخذ الحديدة المحماة بيده مع عدم احساس
حرارتها فهذا الخلف توافقنا على انه في محله لانك عرفت ان الرازي كان لم يعرف محل النزاع ومنطوقه انه لا يجد التفرقة
بين العاديات وبين احساس الحرارة في صدد الوجع وان كان هذا الاحساس بسبب بعض شرائط احساس الحرارة وهذا حق
لا نزاع فيه لكن مراد ابي الحسين دعوى بداهة وجوب احساس الحرارة مع اجتماع جميع الشرائط وامتناع رؤية الاعمى الذي
في الصين البقة التي في الاندلس في الليلة الظلماء مع فقد باقي الشرائط الاخر واجتماع جميع الموانع وابين من هذا من ذلك
اما قال من جواز الحرارات العاديات فهو ليس بضائره اصلا واما ما قال الفخر الرازي مجيبا عن قول ابي الحسين اهل بغداد على كثرتهم

لا يجوزون ان ينظر الى السماء ولا يرون الشمس بانه قلنا وهذا ايضا لازم عليكم لانكم تجوزون ان يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة
صحة الحاسة فحينئذ لا يرون تلك الشمس غير انهم عند ما ينظرون الى شيء آخر يعيد الصحة الى حواسهم فالجواب عنه ان مراد ابي الحسين
ليس هو الزام عدم الوثوق بالمشاهدات والزام انه يلزم بالفعل عدم اليقين بعدم وجود الشمس بل مراده انه يلزم عليكم جواز عدم رؤية
الشمس مع اجتماع شرائط الرؤية وهذا لا يلزم علينا اصلا ونظير هذا ان الفريقين مطبقون على جواز ان يدخل الله تعالى
السماء في البيضة بان يكبر البيضة او يصغر السماء ولا يجوزون دخولها فيها مع بقائهما على حالهما واما ما قال الفخر الرازي واما
التعويل على ما يقوله الناس من اني علمت عدم حضوره لاني لا اراه قلنا هذا باطل لان التعويل في المسائل العقلية على
الاطلاقات العرفية غير صحيح فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون منظور ابي الحسين ان العقلاء يستندون عدم وجود الفيل الى عدم رؤيته
واذا قيل لهم ان عدم الرؤية ليس دليلا على عدم وجود الشيء مطلقا والا يلزم انكار الملائكة والجن ونحو ذلك يقولون هب الامر كذلك
لكن اذا كان الشيء من المحسوسات واجتمعت شرائط الرؤية وجبت الرؤية والتالي مرتفع فالمقدم اعني عدم وجود المحسوس مثله لا يقال
المقدم مجموع قولنا وجود الشيء المحسوس مع اجتماع الشرائط وارتفاع المجموع ليس بمنحصر في ارتفاع جزء معين لان شرائط الاحساس
على مقتضى سائر العاديات متحققة ولا شك ان استناد العقلاء على وجه السطور دليل على صحة الاستناد وصحة الاستدلال
لان اطباق العقلاء على الوجه المسطور لا يتصور الا اذا كان الامر بديهيا او قياسه معه فح لا ريب في ان هذا النحو من الكلام
تام بقبوله الاذكياء لا غاية فيه اصلا لكن العيب ما جعل شيخ هذا الفخر الرازي ابو الحسن الاشعري شعاره من التعويل في المسائل العقلية
على الاطلاقات العرفية كما عرفت في مسئلة الكلام والقدم واليد والوجه وستعرف فيما نحن بصدده من مسئلة الرؤية بحيث صار
اضحوكة عند العقلاء وبهذا يسقط كلام الفخر الرازي بحذافيره وها انا اشرع في شبهات الاشاعرة في باب جواز عدم الادراك
مع اجتماع الشرائط قال الرازي لنا مسلكان الاول انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلا يخلو اما ان نكون رائين لجميع اجزاء
ذلك الشيء او لا نكون رائين لشيء من اجزائه او نكون رائين لبعض اجزائه دون البعض والاول يقتضي ان نرى ذلك الشيء على
كبره والثاني ان لا نراه اصلا والثالث يقتضي ان نرى بعض اجزائه دون البعض ومن العلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة
كما انها حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير مرئية فلما كان المرئي من الاشياء المستجمعة
لهذه الشرائط بعض الاجزاء دون البعض علمنا ان حصول الرؤية عند استجماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب واجيب عنه
بوجوه الاول انه يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج من العين الى

واسطة خط قائم عليه بحيث يقسم هذا العمود ذلك المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية والعمود يكون وتر الحادة وكل
من طرفي مثلث قديم شعاعيا وتر القائمتين الحادثتين وقد تقرر في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل
واحد من الخطين المحيطين بها فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه
فجاز ان يرى الوسط بدون الطرفين ورد الفخر الرازي وغيرهما حاصله انا نفرض هذا التفاوت في رائيا فاذا بعد الى البعد المفروض بعد ذلك
وجب ان لا نرى اصلا والحال انا نراه فهذا البعد لا نراه اقول ولك ان تقول يجوز ان يكون حينئذ مع صحة رؤية الطرف بعد الطرف مع
الوسط جميعا بسبب استقلال البصر بالوسط ويكفي للمانع ذلك والثاني انه لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما
ذلك لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع لم لا يجوز هذا بحسب اختلاف الزاوية الحاصلة في الناظر
حيث الضيق والسعة كما هو مذهب اصحاب الشعاع بل اهل الانطباع ايضا فان مذهبهم كما عرفت ان الصورة انما ترتسم في الرطوبة
في زاوية راس مخروط متوهم وهذه الزاوية تختلف بحسب الصغر والكبر فيختلف الصورة المنطبعة ايضا والحاصل ان رؤية الشيء
وكبره وصغره امر اخر فيجوز ان يختلف هاتان الصفتان عند الحاسة مع كون متعلق الرؤية شيئا واحدا وان كانت الحاسة في النفس
غالطة فيه ودفعه صاحب المواقف بان ضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان يرى الاجزاء كلها
وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل
قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح ويجب ان يكون
التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض وهذا هو المطلوب والجواب عنه بوجهين الاول تقدير اختيار قول نفاة الجزء وهذا انما
باعتراف الخصم والثاني انا قلنا ان صغر الزاوية يوجب صفة الصغر للمرئي لجميع اجزائه فان اجزاء الكلام في الجزء الذي لا يتجزى قلنا
ممنوع الجواز ان يكون من شرط صحة تعلق الرؤية اجتماع الاجزاء التي لا تتجزى ولا يلزم ان يكون حكم الكل المجموعي حكم كل واحد من
الافراد والثالث انك عرفت من شرط الرؤية عدم البعد المفرط والبعد المفرط يختلف باختلاف جثة المرئي وضابطه ذلك انه
بحيث يصغر الزاوية الحادثة من خروج خطي الشعاع جدا كما صرح به في المناظر فنقول يجوز رؤية الجسم الكبير صغيرا وهو عدم
رؤيته بعض اجزائه بسبب فقد شرط رؤية هذا البعض وهو عدم وجود الزاوية التي هي شرط الرؤية بالنسبة الى بعض الاجزاء الا
وتوضيح ذلك انك عرفت ان ارباب الشعاع يقولون ان الخطوط الشعاعية تخرج من الباصرة الى المرئي ومجموع تلك الخطوط

المخروط فالقاعدة سطح المرئي ولا شك ان كل خطين من تلك الخطوط مع قطعة القاعدة مثلث وزاوية كل مثلث من تلك المثلثات
جزء زاوية المخروط ولا ريب ايضا في ان المرئي كلما ازداد بعدا تضيقت زوايا تلك المثلثات بحيث يكون زاويتا مثلثين على بعد مثل
زاوية مثلث عن قرب فيجوز حينئذ ان لا يرى قاعدة بعض المثلثات بسبب صغر زاويته بسبب بعد المرئي بخلاف ما اذا كان قريبا وان شئت
توضيح ذلك مزيدا على هذا فتامل في هذا الشكل والرابع النقض برؤية الشيء الصغير بسبب بعض الاسباب كبيرا فانه لو كان الصغر
بسبب عدم رؤية بعض الاجزاء لزم ان يكون الكبر بسبب رؤية الاجزاء المعدومة وايضا ان رؤي كل جزء من الاجزاء ضعفا يلزم ان يكون
الشيء الصغير مرئيا على الضعف ابدا وهذا باطل وان كان باقل من الضعف لزم تقسيم الجزء وان كان رؤية البعض على الضعف
ورؤية البعض بحاله لزم الترجيح بلا مرجح وكل هذا مما سمح به قريحتي القريحة بدون المراجعة الى كتب الاصحاب ولعل الاصحاب كان
لهم اجوبة اخرى ايضا والله يعلم قال الرازي والمسلك الثاني انه لو وجب حصول الادراك عند حصول هذه الشرائط لوجب
رؤية الجوهر الفرد في ذرات الهباء لكن التالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا نظرنا الى جسم كبير فلابد ان يكون
بيناه باجزائه ولو لم نر جزءا اصغر وذلك المجموع عبارة عن مجموع تلك الاجزاء الصغيرة وجب ان لا نرى ذلك الكبير اصلا واذا ثبت ذلك
فنقول اما ان يتوقف ابصارنا لكل واحد من تلك الاجزاء على ابصارنا الجزء الاخر او لا يتوقف ابصار شيء منها على ابصار الاخر او
كذلك والاول يقتضي الدور والثاني والثالث يقتضيان انا اذا نظرنا الى جزء صغير لا يتجزى ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
واذا ثبت ذلك فلو وجب الابصار عند حصول الشرائط لوجب ان نبصر الجزء الذي لا يتجزى بالانفراد ابدا فلما لم يكن كذلك
علمنا انه غير واجب انتهى عبارته مع تفاوت يسير بسبب اصلاح بعض سقم النسخة ولا يخفى عليك انه قد شاع وذاع بين اهل العلم
ان حكم الكل الافرادي قد يكون مغايرا لحكم الكل المجموعي فلا يلزم من صحة رؤية مجموع الاجزاء صحة رؤية كل اجزاء منها بالجملة
قد عرفت ان اكثر ارباب المناظر على ان من شرط الرؤية حصول زاوية الشعاع فاذا فرضنا تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
فما دام لم يحصل بسبب اجتماع الاجزاء مقدار بحيث يصلح لان يكون قاعدة للمثلث الحاصل بسبب خروج طرفي الشعاع المخروطي
لم يتعلق الابصار اصلا وهذا كله ظاهر عند ارباب العقول وان خفي على من ختم الله على قلبه وعلى سمعه وبصره غشاوة
مقدمة اخرى اختلفت المعتزلة والاشاعرة في ان الادراك هل هو معنى ام ليس بمعنى اعني انه هل قام بذات المدرك معنى هو علة
في كون الذات مدركة ام لا فقالت الاشاعرة بالاول وعندهم ان هذا المعنى اذا حصل في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع
الشرائط وان لم يحصل لم يحصل وان وجد جميع الشرائط وقالت المعتزلة بنفي ذلك المعنى ودلائل الجانبين مقدوحة اما

الاشاعرة فبشهادة امامهم الرازي فانه قال في نهاية العقول اما الوجوه التي عول عليها اصحابنا في هذه المسئلة فضعيفة
جدا وان اخر الله في الاجل استقصينا البحث عنها في كتابنا شرح الاشارات انتهى واما كلام المعتزلة فنقلها على وجه الا جمال
قال ابو الحسين لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات ادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق لزم صحة تعلق الادراك
بالمعدوم وبان الشئ سيوجد وبان الشئ قد كان موجودا كما يصح تعلق العلم كذلك وايضا لا فرق في الاستحالة عند العقل
بين رؤية المعدوم ورؤية الطعوم والروايح والعلوم فلو جاز هذا جاز ذلك ايضا ويرد عليه ان الدليل قام على جواز رؤية الموجود كما
سنعرف دون المعدوم فلا يلزم من تجويز ما قام عليه الدليل تجويز ما لم يكن كذلك وقال ايضا الحكم اذا حصل عند امر وانتفى عند انتفائه
على طريقة واحدة لم يكن التعليل بغيره طريق كان بذلك الامر اخص ولا يبعد ان العقلاء اذا تاملوا هذه الدوران اضطروا الى العلم
بان هذا الامر الذي حصل منه الدوران هو العلة وايضا قال العقلاء متى علموا تكامل شروط الرؤية علموا وجوب هذه المدركية وان لم
يعلموا ساير الاشياء فلو وقف كونه مدركا على معنى اخر كان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الشروط لا يجب ان يرى في ذلك
وهذا هو الدوران في العقل واجيب بانه قد تقرر في موضعه ان الدوران لا يفيد اليقين في القول الفيصل ان المعنى الذي يكون
من شانه رؤية المرئي وان فقدت الشرائط ومع عدم امتناع الرؤية وان اجتمعت الشرايط كما قالت به الاشاعرة فهذا المعنى عندنا
باطل لا وجود له اصلا لانك عرفت ان امتناع الرؤية عند فقدان الشرايط ووجوبها عند اجتماعها ضروري عند العقلاء
وان كان المراد غير ذلك المعنى فليس لنا غرض متعلق بنفي ذلك فصل واذا فرغنا بحمد الله وتوفيقه عن المقدمات المتعلقة بمبحث الرؤية
نقول الاشاعرة حاولوا الاستدلال على صحة رؤية الواجب تعالى بالعقل والنقل والفرقة المحقة الامامية التابعة لاهل بيت النبي
صلى الله عليه وآله قد تبجحوا حالوا ذلك بالعقل والنقل وايضا الاشاعرة ادعت وقوع رؤية الواجب تعالى يوم القيمة ونحن نمنع ذلك
فظهر هيهنا مقامين المقام الاول في مبحث انه هل يصح رؤية الله تعالى ام لا فاقول قال صاحب المواقف لا بد اولا من تحرير محل النزاع
فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة ثم ادعى ان ما به المغايرة ليس تاثر الحدقة ولا مشروطا به بدون اقامة دليل وبرهان الا الاحالة على ان الله تعالى
قادر على خلق الرؤية بدون الشرايط وقد عرفت حاله ومنظوره من هذا التحرير كما يظهر من مصنفاتهم ان الرؤية ليست عبارة عن تاثر الحدقة او خروج
الشعاع ونحو ذلك بل امر وراء تلك الامور وراء العلم والانكشاف التام فان تلك الامور مستحيلة بالنسبة الى ذاته تعالى بالاتفاق
لانه لا يتصور الا اذا كان المرئي جسما متحيزا في جهة والعلم والانكشاف لا نزاع لاحد في جوازه ووقوعه فلا بد للاشاعرة من اثبات

فصل في استحالة رؤيته وبيان المذهب في ذلك

ان الرؤية امر مغاير للتاثير وغيره وانه مغاير للعلم والانكشاف من هنا ظهر بطلان زعم من جعل من الاشاعرة النزاع لفظيا بتاويل
الرؤية بالعلم والانكشاف كما سيظهر انشاء الله تعالى وليت شعري لما كان مذهب الاشاعرة عدم توقف وجود شئ على شئ فلم لا يجوزون
تاثر الحدقة من الواجب تعالى او خروج الشعاع اليه والتزامهم ذلك وان لم يكونوا قائلين بكونه تعالى متحيزا ومكانا كنظائره
ما التزموه من السفسطة واذا عرفت ذلك فاعلم انه قال بعد تحرير محل النزاع فهل الادلة النقلية على مطلبه كما ستعرف انشاء الله تعالى
المسلك الاول لنا هو العقل والعمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى
الطول والعرض في الجسم ولا يجوز ان يكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فا
مثلا ان قام بجزء واحد منها لزم التقسيم وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فقد ثبت ان
صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة العلة مختصة محال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفاءها
عند العدم ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون
مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مسبوقا بالعدم اعتبارا
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن العلة
الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب انتهى
اعلم ان هذا الدليل بسبب كثرة ما يرد عليه من الاشكالات لا يستحق ان يسمى شبهة فضلا عن ان يسمى دليلا ولذا اعترف كثير
من المخالفين بعدم تماميته كما سيظهر انشاء الله تعالى وها نحن نذكر كثيرا ما يرد عليه الاول النقض بانه لو تم لزم ان يصح رؤية
كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري من غاية شغفه يلتزمه ويقول انما لا نرى هذه الاشياء
لجريان العادة من الله بذلك ويقول الاستبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقايق لا تؤخذ من العادات ولا يخفى عليك ان
هذا الالتزام انما يستحسن عند العقلاء الا اذا كان هناك دليل قاطع قاهر يوجب الاضطرار للعقول الى الاذعان بمدلوله
اما اذا لم يكن كذلك فمجرد خطور شبهة واهية بحيث لا يرضى بها اهل نحلة صاحب تلك الشبهة التزام ما العقلاء مجبولة
بابطاله يدل على غاية سخافة راي الملتزم بحيث يحكم كل عاقل بانه بمعزل عن الشعور والثاني انا لا نسلم رؤية الجواهر ولم لا يكون

على رؤية الجواهر موقوف على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وتركيب الجسم منها باطل كما ثبت في محله ولذا اختار امام المحققين
نصير الملة والدين مذهب الحكماء في ابطال الجزء في التجريد بدلائل متقنة محكمة كما لا يخفى على ناظريه والثالث انه بعد ابطال الجواهر الفردة
ان قيام العرض الواحد بمحلين انما يمتنع بمعنى ان يقوم هذا العرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع الاول فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول قال صاحب المواقف بعدما ذكر
كلام اسلافه على الوجه الذي ذكره في تتميم كون الجوهر مرئيا ونزيد هنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا الف الف جزء
من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يحصل بما ثمة شيء من الاعراض شيء وايضا فالامتداد الحاصل
فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض والا لقام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت متباعدة وهو ضروري البطلان فلا يكون الامتداد
عرضا انتهى محصل كلامه اقول قد اخذ هذا من نهاية العقول للفخر الرازي لكن لم نذكرها اورده عليه الفخر الرازي وهذا الذي نستوفي
منه قال الفخر الرازي مجيبا من قبل النافين للرؤية عما ذكرنا ونقلنا عن صاحب المواقف انتم بنيتم نفي كون الطول عرضا على اثبات الجزء
وذلك ممنوع بل نحن ننفي الجزء ونقول بناء عليه ان الطول لا بد ان يكون عرضا الا انا نجد القطعة من الشمع ونشكلها بالاشكال المختلفة
ونوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون اختلاف تلك المقادير لاجل انتقال الاجزاء المؤلفة من بعض الجوانب الى بعض فان ذلك
بناء على اثبات الجزء وذلك باطل فتعين ان يكون المقادير المتعاقبة على الجسم اعراضا قائمة به ولئن سلمنا ثبوت الجزء ولكن الطول
ليس عبارة عن ذوات تلك الاجزاء بل عن تألفها في سمت مخصوص فلا يلزم ان يكون الجواهر مرئية واما ما دفع به الرازي هذا الاشكال
عن نفسه بان العظيم المقدار المحسوس والعظيم هو تلك الاجزاء تألفها لا نفس التأليف فلا بد وان يكون الاجزاء مرئية فمدفوع بانه يجوز
ان يكون المحسوس هو العظمة اعني التأليف لا ممتدا دون العظيم المؤلف والرابع انا لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها امكان
عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة واجاب عنه الرازي بانه لا نزاع في كون الصحة امرا عدميا لكنا لا نسلم
ان الامور العدمية لا تستدعي علة وذلك لان هذه الصحة وان كانت صفة عدمية الا انه اختص به بعض الاشياء دون
البعض فجاز ان يطلب له علة لكن لقائل ان يقول ان الاوصاف العدمية يجوز اسنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك يبطل
حصركم للامور التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة انتهى واجاب صاحب المواقف بان الجواب لا المعارضة بما سبق في باب الامكان من الادلة
الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية واحتياج
الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري انتهى محصله لا يخفى عليك ان القول بان الامكان

وجودي انما ينشأ بمجرد المكابرة والجدل كما هو يشهد على نفسه وعلته تمامه الرازي اما ما فسر به العلة الآمدي وتبعه هذا الرجل فهذا يدل
على كمال لجاجهم واعوجاجهم فانه اذا فرضنا ان العلة المأخوذة في دليلهم ليست بالمعنى المذكور اعني متعلق الرؤية سقط الدليل
عن محل الاعتبار رأسا لان الدليل الدال على امتناع تعليل امر واحد بعلل مختلفة لو تم لدل على امتناع تعدد العلل بالمعنى المتعارف
لا بمعنى متعلق الرؤية وهذا ظاهر انما قال من ان المدعى ان متعلقها اي الرؤية ليس خصوصية واحد منها فانا نرى الشبح من بعيد
ولا ندرك منه الا انه هوية ما واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا فضلا عن انها اي عرض هي واذا رأينا
زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهوية ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة بل نرى هويته ثم ربما تفصيلها
الى جواهر واعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا ابصرنا
لهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بل كان الامر الذي به الافتراق لما كان الحال كذلك انتهى فقد كفانا
عن مؤنة جوابه شارحه كما سيجيء فانظر على انا نقول لو تم هذا الكلام دليلا على كون الهوية المشتركة مرئية لبرهنها لا مصححا لها
الدليل الفاسد ولكن بحمد الله تعالى عند تمامه لا يتم كما سيجيء الخامس انا لا نسلم وجوب تعليل كل امر مختص بمحل دون محل العلة بيان
ذلك اولا انه لو كان هذا واجبا اجرينا الكلام في علة اختصاص علة الصحة ببعض المعلومات اعني الموجودات دون البعض
للموجودات وهكذا في اختصاص علة اختصاص علة الصحة فيلزم التسلسل وثانيا ان تلك الصحة مختصة بتلك
العلة دون غيرها فيلزم ان يكون اختصاص تلك الصحة بتلك العلة مفتقرا الى علة مخصوصة اخرى واختصاص ذلك الاختصاص
بتلك العلة الاخرى الى علة اخرى فيتسلسل فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن تعليل جميع الاحكام بل من الاحكام ما يعلل ومنها
ما لا يعلل وهذا متفق عليه بين المتكلمين فان صحة كون الشيء معلوما او مذكورا او مخبرا عنه احكام غير معللة وصحة كون
الشيء مقدورا للعباد غير معللة عندكم لانها لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة مشتركة لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة عندكم ثم انا نقدر على الاكوان والاعتمادات والعلوم واخص صفة مشتركة فيها هو العرضية ثم انه لا يمكن تعليل
صحة المقدورية والا لزم حصول اقتدارنا على جميع الاعراض وانه محال واذا جاز ذلك فليجز مثله في صحة كون الشيء مرئيا واجاب
عنه الرازي بان قوله كما اختص ذلك البعض بذلك الحكم فهو مختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاصه بعلة لاجل علة اخرى ولزم
التسلسل قلنا هذا الاختصاص ثابت بنظر ذلك الحكم وهذا هو الجواب عن قوله عليه العلة حكم اختص به تلك العلة دون سائر
الاشياء لان العلية حكم ثبت لتلك العلة لذاتها فلا جرم نقطع التسلسل ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ليس بشيء لانه لا معنى

للثبوت بالنظر الى ذات الحكم الا ان هذا الحكم علة للاختصاص فيجري الكلام في علة الحكم لهذا الاختصاص وفي معلوليته الاختصاص

اي لم كان هذا الحكم علة لهذا الاختصاص دون شيء اخر ولم كان هذا الاختصاص معلولا لهذا الحكم دون علة اخرى فيتسلسل وايضا اجاب

الفخر الرازي عن بقية الاشكال المسطور بان قوله صحة المعلومية المذكورة غير معللة قلنا هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج

الحكم الى العلة في هذه الطريقة اذا اختص بذلك بعض المعلومات دون البعض وصحة الروية كذلك بانها ثابتة للمعدوم واما صحة

المعلومية والمذكورية فهي حاصلة لجميع الامور معدوما كان او موجودا فلا يكون لازما على ما ذكرنا اقول هذا مدفوع بوجهين الاول

انا لا نسلم صحة معلومية حقيقة الواجب تعالى في حال صحة المعلومية عين حال صحة الروية في الافتقار الى العلة وعدمه

من حيث الاختصاص بالبعض دون البعض والثاني ان الصحة المعلومية لا يجوز ان يكون واجب الوجود لامتناع تعدد الواجب ولكون

الصحة امرا نسبيا اضافيا مفتقرا الى المتضايفين واذا كانت ممكنة وممكن لا ينفك الى العلة فلا يفتقر صحة الروية ايضا

الى العلة ولزوم الترجيح بلا مرجح مشترك في كل ممكن غير مفتقر فرضا الى العلة لما عرفت من معنى الامكان فان كان قيل بناء هذا

الاشكال على حمل معنى العلة على المعنى المتعارف دون متعلق الروية قلت هذا الحمل نشاء من بعض اسلافكم بمحض اللجاج والفرار

عن صريح الافهام والا كيف يخفى على امامكم الرازي كما عرفت من كلامه وايضا عرفت ان هذا الحمل يوجب سقوط الدليل عن

الاعتبار راسا واجاب الرازي عن اصل الاشكال بوجه اخر فقال الوجه الثاني من الجواب ان الصحة امر نسبي اضافي ولا

النسبة الاضافية لا يعقل استقلالها بانفسها بل لا بد لها من امور تؤثر فيها ثم اورد على نفسه بانه على هذا الوجه يكون النقض بصحة

المعلومية والمذكورية لازمة فحينئذ يجب تعليلها في كل موضع بحقيقة الخصوصية وذلك يبطل اصل الدليل واجاب عن تتمة الاشكال

اعني النقض بصحة كون الشي مقدورا للعباد بانا فرضنا صحة كون الشي مقدورا للعبد فليس بين الاكوان والانظار والعلوم مشترك

الا العرضية فلو عللنا هذه الصحة بها لزم صحة اقتدارنا على كل الاعراض وذلك مما لم يقل به احد من اصحابنا وان كانوا لم يقيموا على

بطلانه حجة قوية وان لم نعللها بالعرضية لزمنا اما المنع من تعليلها واما التعليل في كل موضع بحقيقة الخصوصية وعلى التقديرين

يبطل اصل الدليل اقول نحن نقلنا عبارته كما وجدنا في النسخة وليت شعري هل هذا جواب او اعتراف بالاشكال والله يعلم بحقيقة الحال

الاشكال السادس انا لا نسلم ان صحة روية السواد مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا لان المثلين هما اللذان يقوم احدهما مقام الاخر في كل

الامور الواجبة وهنا كل واحد من هاتين الصحتين يستحيل قيامها مقام الاخر لان صحة كون السواد مرئيا يستحيل ثبوتها في الجوهر

لان الجوهر يستحيل ان يرى سوادا وكذلك صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ان تحصل في السواد لان السواد يستحيل ان يرى جوهرا والا امتنع

قيام كل واحد

قيام كل واحد من هاتين الصحتين مقام الاخرى ثبت اختلافهما في الماهية فلا يلزم من تعليل احدهما بالسواد والاخرى بالجوهر

تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة واجاب عنه فخر الرازي بان قوله كون السواد مرئيا يخالف كون الجوهر مرئيا قلنا هذا باطل

لان الصحة من حيث انها صحة لا اختلاف فيها وانما الاختلاف في اضافة الصحة تارة الى كون السواد مرئيا وتارة الى كون البياض مرئيا

وهذه امور خارجة عن ذات الصحة وحقيقتها والشيء لا يختلف باختلاف الامور الخارجة عنه فثبت ان الصحة واحدة في الوضعين

والقايل ان يقول صحة كون الشيء مرئيا هل تماثل صحة كون الشي مقدورا ام لا فان كان تماثلها لزمكم من تعليل صحة كون الشيء

مرئيا بالوجود تعليل صحة كون الشي مقدورا ايضا بالوجود والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وذلك يبطل

دليلكم وان علل الصحة المقدورية بالوجود لزمكم كونه تعالى مقدورا وانه باطل وان كانت صحة كون الشيء مرئيا مخالفة لصحة

كون الشي مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون الجوهر مرئيا

مع اشتراكهما في اصل الصحة وايضا صحة كون الشي معلوما ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحة الاولى وموصوفا بالصحة

الثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحتين كذا صحة كون الشي مرئيا مخالفة لصحة العدم على الشي ولذلك كان الباري تعالى

موصوفا بالصحة الاولى عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصحة فاذا كان الامر كذلك في

هذه الصورة فكذا في مسئلتنا انتهى الحمد لله على ما اجرى الحق على لسانه السابع انا سلمنا تماثل الصحتين لكن لم لا يجوز تعليل

الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة وبيان ذلك على ما في نهاية العقول للرازي وجوه الاول انكم لما عللتم صحة كون الشي مرئيا بالوجود

فلم تعللون صحة كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها ما يصح ذلك عليها وعند ذلك لا بد

وان يكون يقولون ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة في كل حقيقة بخصوصية

تلك الحقيقة وكيف ما كان فلا بد وان يكون يبطل بكل واحد من ذلك كان دليلكم الثاني ان المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا

للاخر فان السواد مشارك للبياض في كون كل واحد منها مخالفا للاخر ومغايرا له وهذه المخالفة والمغايرة انما جاءت للحقيقة المخصوصة

التي لكل واحد منها والثالث ما حاصله ان الحقائق المختلفة التي تصح عليها لا بد ان تكون مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية

ما قلتم وما به الاشتراك غير ما به الامتياز لازمة لما به الاشتراك والا يلزم اجتماع المتضادين فتعين العكس فح يلزم افتقار

الامر الواحد عن ما به الاشتراك الى الملزومية المتخالفين هذا هو المطلوب والرابع ما حاصله ان صحة كون الشي معلوما لا بد ان تكون

مفتقرة الى علة متعددة لعدم الاشتراك بين المعدوم والموجود كما قلتم والخامس ما حاصله ان صحة العالمية مشتركة بين الواجب

والممكن من انها معللة بالحيوة القديمة والحادثة وهما اثنان السادس هو ان الاعراض على الاختلاف يشملها حكم واحد وهو
حاجتها الى المحل وامتناع بقاءها واجتماع المثلين في محل واحد عندكم وكونها بحيث قد يوجد فيها ما يماثل او يخالف
او يضاده فهذا كل واحد معلل بخصوصيات هذه الماهيات السابع ان علم الله تعالى عندنا مساو للعلم الحادث في تعلقه بالمعلوم
الواحد على الوجه الواحد على الطريقة الواحدة ثم لا يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقيقتهما تماثلهما
فثبت انه لا يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء في المؤثر الثامن ان الظلم انما قبح لكونه ظلما او الجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب
لكونه كذبا والدليل انه متى علمنا هذه الاعتبارات علمنا القبح وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه الاعتبارات لم نعلم القبح
والشيء الذي يلزم من العلم به العلم بحكم من الاحكام سواء علم غيره او لم يعلم فانه لا بد وان يكون علة فيه فثبت ان القبح
في هذه المواضع معلل بخصوصيات هذه الامور وذلك يقتضي صحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ثم قال مجيبا
عن هذه الايرادات بان قوله لم لا يجوز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قدمناه واما الاشكالات
التي اوردناها فان اكثرها استخراجنا وهي مشكلة لم يتضح لنا عنها اجوبة شافية انتهى الاشكال الثامن انه سلمنا انه لا بد من تعليل
صحة كون السواد مرئيا والجوهر مرئيا بامر مشترك بينهما فلم قلتم بان الوجود مشترك بين الموجودات حتى تعللوا بانه العلة
لهذه الصحة بيانه وهو ان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة على ما دل عليه في باب اثبات الصانع فكما ان حقيقة الشيء غير مشتركة
بينه وبين مخالفه كذلك وجود كل شيء غير مشترك بينه وبين ما يخالفه وعلى هذا يسقط دليلكم بالكلية واجاب
الفخر الرازي بما حاصله ان هذا السؤال وان كان عمدة ابي الحسين البصري دون سائر الاسولة التي وجهناها على هذه الطريقة الا ان
انه لا يمكن توجيهه على هذه الطريقة الا على سبيل المعارضة وبيان ذلك ان مقدمات الدليل لو تمت لدلت على كون الوجود
مشتركا والا يلزم القدح في احدى مقدمات الدليل اللهم الا اذا ذكروا ما يدل على استحالة كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة
لكن المعارضة لا تقدح في مقدمات الدليل فثبت ان هذا السؤال غير متوجه على مقدمات الدليل وانه لا يمكن القدح في دليلنا الا
بالاسولة التي اوردناها فاما بتقدير المساعدة على سائر المقدمات فانه لا يمكن توجيه هذا السؤال لما بينا ان هذا الدليل كما يدل على
كون الوجود علة لهذه الصحة فانه يدل على كونه مشتركا بل هاهنا دقيقة وهي ان ما ذكرناه من الدليل بتقدير تسليم مقدماته
ينتج كون الوجود مشتركا بين الجواهر والالوان لكنه لا ينتج كونه مشتركا بين الباري تعالى وبين الممكنات فانه من الجائز ان يكون الممكنات
باسرها مشتركة في الوجود ومع ذلك يكون وجودها مخالفا لوجود الله تعالى واذا كان كذلك فيحتاج هذا الدليل الى اقامة

الدليل على ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات حتى يمكننا بناء الغرض عليه فهذا ما نقرره في هذا المقام انتهى اقول نحن نرضى
بكل ما يرضى به الفخر الرازي في هذه مقدمات الدليل ولا يمكن للمعترض على الوجه الذي ملحه ابو الحسين ان يقول مقصودي ان مقدمات الدليل
كما تقتضي عدم صلاحية الحدوث والامكان للعلية كذلك مذهب الشيخ الاشعري يقتضي عدم صلاحية الوجود للعلية لان مذهبه
ان وجودات الاشياء عين حقايقها فلا بد لكم من القول بعدم صلاحية الوجود للعلية وح يبطل ما انتم بصدده وفي المواقف تحرير
الاعتراض والجواب هكذا الاعتراض الثامن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد ذهب الشيخ الى القول بان وجود كل شيء
نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة
الانسان قال الشارح بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به
عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر هذا الكتاب وقد اجاب الامدي عن هذا السؤال بان
التمسك بهذا الدليل انما هو لمن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب فلا يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده
كالشيخ فهو بطريق الالزام لا يجب كونه ملتزم معتقد لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والحق انه لا معنى
للوجود الا كون الشيء له هوية في الخارج اي كون الشيء خارجيا امر مشترك اي بين الموجودات بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية
والفرسية وما توهم الاشتراك فيه فتشخصات الاشياء اي خصوصياتها وهي هيئات [illegible] وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ثم
قال صاحب المواقف واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير الى اخر ما قال من
الكلمات الدالة على كمال بذل جهده في اصلاح فساد دليل شيخه ولكن لن يصلح العطار ما افسد الدهر ولقد اعجبني كلام شارحه العلامة
السيد الشريف وهو معروف بالتسنن بين المخالف والموافق كما يظهر من هذا الشرح وباقي مصنفاته حيث قال ولعل المص في ترويج المسلك
العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن يلتبس على الفطن المتصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكها اجمالي
لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل
اجزاء المدركات فيما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات باخر يطلعك عليها ادنى تامل
فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
انتهى الاشكال التاسع سلمنا ان الوجود مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود غاية ما في الباب

انا لا نعرف وصفا اخر مشتركا بينهما الا هذين الوصفين لكن عدم العلم بالشي لا يقتضي عدم ذلك الشي وتحقيق هذا ان التقسيم انما
يفيد العلم اذا كان منحصرا اما اذا كان منتشرا فلا وهاهنا ان تقسيمكم غير منحصر ان الامكان وصف مشترك بين الجوهر والاعراض مع
مغاير الحدوث والوجود وقال الرازي في محل الجواب عن هذا الاعتراض الانصاف انه لا يمكن اقامة دلالة قطعية على ذلك وان ذلك
من المقدمات المشكلات في هذا الدليل الاشكال العاشر انا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم الا ترى انا لو قدرنا
عدم القدم فان هناك الوجود والعدم حاصلان مع ان الحدوث غير حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشي بالعدم وهذه المسبوقية
كيفية في وجود الشي مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق فلم لا يجوز ان يكون علة صحة الروية هذه الكيفية واجاب الفخر الرازي
بانه لو كانت هذه المسبوقية كيفية ثابتة فهي لكانت مسبوقة بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم زايدة على ذاتها فيلزم التسلسل وان
لم تكن مسبوقة بالعدم كان وصف الحادث قديما وذلك محال ولقايل ان يقول انا قد دللنا على ان الحدوث ليس عبارة عن مجموع الوجود
كان لان الشي اذا عدم بعد وجوده فهو من هذا الاعتبار غير حادث مع ان الوجود والعدم حاصلان في هذا الاعتبار بل الحدوث عبارة عن ثبوت
الوجود للعدم وهذه البعدية وان لم تكن صفة ثبوتية في الخارج لا اقل من ان تكون صفة اعتبارية وقد ثبت فيما مضى ان الصحة صفة لا
لها في الخارج لكنها امر فرضي وهذا ايضا مشكل وبهذا الجواب عن ساير الاسولة التي اوردناها على دليلنا على ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة
الاشكال العاشر سلمنا ان الحدوث عبارة عن مجموع هذا الوجود والعدم لكن لم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الازلي ان عدم
الصدعن المحل علة الصحة حصول فيه فاذا عقل في العدم كونه علة الصحة فليعقل هذا ايضا ذلك الحادي عشر سلمنا ان هذا العدم
لا يصلح للعلية لكن لم لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود بشرط تقدم العدم عليه الا ترى ان وجود الفعل يحتاج الى الفاعل بشرط
كونه مسبوقا بالعدم فاذا جاز ان يكون الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز ان يكون علة لهذه الصحة
الثاني عشر سلمنا ان علة صحة روية الجواهر والالوان وجودهما وان وجودهما مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة
الصحة الروية اما قولكم ان حكم المثلين الاستوا في جملة الاحكام فهو منقوض بالجوهر حال حدوثه فانه مثل الجوهر حال بقايه مع ان
حال حدوثه يجب ان يكون متعلق القادر وحال بقايه يستحيل ان يكون متعلق القادر وكذا الاعراض فان في الزمان الثاني يصح حصول
مثل العرض ويستحيل وجوده بعينه لاستحالة البقاء عليه بل العرض يصح حصوله في الزمان الاول ويستحيل حصوله في الزمان الا ول
ويستحيل حصوله في الزمان الثاني ويجب كونه مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل كونه كذلك في الحالة الثانية والعالم ممتنع الحدوث
في الازل وهو بعينه صحيح الحدوث فيما لا يزال ومعلوم ان المتفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت بين الشي الواحد في الزمانين الثالث عشر

ان وجود الباري تعالى علة الصحة رويته لكن لم قلتم انه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق وبيانه ان المصحح الشي يكون حاصلا مع ان الصحة
غير حاصلة فان الحيوة مصححة لكون الذات مشتهية صحيحة او مريضة ثم ان الحيوة حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور
لان ذاته المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك واجاب عنه الرازي بان المصحح اذا وجد تارة مع الصحة واخرى
منفكا عنها لم تكن ذلك المصحح كافية في اقتضاء تلك الصحة والا لترتب الصحة عليه مطلقا واذا لم تكن ذاته كافية في اقتضاء تلك الصحة
استحال ان تصير مقتضية لها الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية القوابل فحينئذ يصير علية الذات الصحة معلولة للقوابل المختلفة
اقول هذا الجواب مردود فانه لم لا يجوز ان يكون المصحح لكون الشي مرئيا هو الوجود مع شرط الامكان او الحدوث الشامل لكل واحد منهما
للجواهر والاعراض وعلة الشي لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وجودية كما هو مصرح في كلام المحققين كالعلامة القوشجي وغيره الرابع عشر سلمنا
صحة ما ذكرتم من الحجة لكنها يقتضي كون الباري تعالى مدركا بادراك اللمس لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل والاطول كما نميز من حيث
البصر بين الطويل والاطول فلو اقتضى ذلك كون الاجسام مرئية اقتضى ان تكون ملموسة ولا شك في انا ندرك من حيث اللمس فرقا بين الحرارة
والبرودة فاذن ادراك اللمس ثابت فيلزمكم تعلق اللمس بالباري تعالى وانه باطل ببديهة العقل واجاب الرازي بان اصحابنا التزموا ذلك اقول نحن
نترك هذا الجواب على حاله تفضيحا لحاله وحال اهل نحلته وكفى شناعة وصار القوم يدعون الاستدلال ان يجوزوا على الله ان يكون ملموسا ومرئيا
وظهر من هنا ان الدليل المشهور للاشاعرة المعتزلة عن المشي بسبب تواردهما الاعتراضات المذكورة وغيرها مما الذي بسطوا الي واحرى
ان يسمى ببيت العنكبوت ولعمري لقد اجاد وانصف امامهم الفخر الرازي حيث ذكر على ما نقل عنه بعينه دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة
عليه اعلم ان الدليل العقلي المعقول عليه في هذه المسألة هو الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه اعترافنا بالعجز عن الجواب عنها
واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة روية الله تعالى بالدليل
العقلية بل نتمسك في المسألة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلايل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك
بها في نفي الروية اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقد اخذ من هنا ما قال مثل ذلك السيد الشريف
في شرح المواقف كما عرفت وانا اقول كلامهما انما يستقيم اذا لم يكن لاهل الحق ظواهر الايات والاخبار معارضة الظواهر ما تمسك
الاشاعرة به اما اذا كان الظواهر من الجانبين متعارضة والدلايل العقلية لاهل الحق بلا معارضة باعترافكم فلا شك ولا شبهة
ان الرجحان حينئذ لاهل الحق وهذا انما قلنا على سبيل التنزل والا اي نسبة بين الدلايل النقلية لاهل الحق وبين شبهاتهم وكذا بين الدلايل
العقلية كما ظهر شطر منها وسيظهر ان شاء الله تعالى بعد بحذافيرها وللفخر الرازي مسلكان اخران للاستدلال على صحة رويته تعالى

بالمقدمات العقلية فقال في نهاية العقول المسلك الثاني وهو ان نحرر هذا الدليل على وجه يسقط عنه كثير من الاسولة التي
ذكرناها فنقول بداهة العقول شاهدة بان القابل للعدم امر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود امرا واحدا في الموجودات كلها لم يكن قابل
العدم امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك واذا ثبت ان الوجود امر واحد في الموجودات لزم ان يكون وجود الموجودات زائدا على حقايقها
واذا ثبت ذلك فنقول الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم والماهيات الممكنة وجب ان يصح خلوها عن الوجود اذ لو امتنع خلوها
عن الوجود لاستحال عدمها فيكون الممكن واجبا وهو محال واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رويتها عند
خلوها عن الوجود فاذن لا بد من الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لا بد مع الوجود من امر اخر
والقسم الثاني باطل لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا لاقتضائه فيستغني
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا باقتضائه دون الثاني فيكون ذلك حشوا
ولا يكون ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود فاذن الحشو هو ما عدا الوجود
وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يكون حال
كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكون لهما تاثير في تلك الصحة حالة الاجتماع
لما لم يوثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد ازداد شيء او نقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد
منهما او احدهما او المجموع منهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر اخر لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان زيادة
او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رويته بما رايناه لا يمكن ان يكون المؤثر فيها الا الوجود وحده فالوجود علة
لصحة الروية وثبت الوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فيلزم صحة رويته واعلم انه قد يظن المبتدي ان هذه الطريقة لا يمشي
الا مع القول بان المعدوم شيء وليس الامر كذلك الا ان عليها اسولة لا يمكن التفصي عنها وان كان كثيرا مما توجه على الطريقة الاولى
ساقطة عنها اقول الحمد لله الذي علم ما الهمنا باعتراف امامهم بعدم امكان التفصي عن كثير مما يرد على ما يرد على هذا المسلك الرابع
تحتم ايراد ما يرد عليه من الايرادات الكثيرة لكن ابي قريحتي القريحة الا ان نذكر شيئا يسيرا منها فاقول يرد عليه من جملة ما ذكر من
عشر الاول منها والرابع والخامس الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وايضا يرد عليه امور منها انه ما معنى ان القابل
للعدم امر واحد ان كان المراد منه ان ما يقبل العدم شيء لا اشياء كثيرة يصدق عليها معنى واحد فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون
الوجود ذا افراد كثيرة متباينة الحقيقة متحدة في معنى عرضي او جنسي هو معنى الوجود وان كان معناه ان ما يقبل العدم معنى واحد

شيء فلا نسلم بداهة كونه كذلك وكيف اختفى هذا الحكم البديهي على قدوته ابي الحسن الاشعري حيث اختار ان وجودات الاشياء عين
حقايقها ومنها ان قوله والماهيات الممكنة وجب ان يصح خلوها عن الوجود فان كان المراد منه ان الماهيات الممكنة يصح خلوها عن الوجود
مع بقاء تقرر الماهيات فهذا باطل قطعا وان كان المراد انه يصح وان كانت الحقيقة الممكنة والوجود معا فهذا باطل قطعا لكن لا يفيده كما
ستعرف ومنها ان قوله ونحن نعلم بالضرورة استحالة رويتها عند خلوها عن الوجود فاذن لا بد من الوجود في هذه الصحة يرد عليه ان منشا الاستحالة
انه عند خلوها عن الوجود لا تبقى الماهية وتقررها وظاهر ان الماهية الباطلة عدم محض لا يمكن تعلق الروية بها وليس منشا الاستحالة
هو العدم الوارد على الوجود بل هذا من توابع بطلان الماهية الموجب لاستحالة الروية فلا يلزم عليه الوجود لصحة الروية فبطل ما هو
مطلع هذا الدليل ومنها ان قوله ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود مردود فانه لا يصح ان الماهية المتقررة هي المصححة للروية والوجود
من لوازم هذا التقرر فلا ينتجه قوله لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود كما لا يخفى ومنها ان قوله وان كان
الثاني فهناك قد ازداد شيئا او نقص شيء الخ مردود بوجوه الاول بالنقض بساير العلل المركبة بالنسبة الى معلولاتها كالخشبات والنجار
بالنسبة الى السرير مثلا والماهيات المركبة بالنسبة الى لوازمها كالاربعة بالنسبة الى الزوجية ونحو ذلك لجريان الكلام بعينه فيها
والثاني انا نختار ان الزيادة وهي الهيئة الاجتماعية من قبل مجموعهما والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز والثالث انا نختار ان الاقتضاء
من احدهما لكن بشرط الامر الثالث ان يقال ان تلك الزيادة من قبل الامر الخارج اي بجعل الله تعالى مجموعهما معروضين لتلك الزيادة لو ما
مثلا ومنها انا سلمنا ان الوجود هو المصحح للروية في الممكنات لكنا نقول العدم من موانعه لكنه يرجع الى التاسع عشر المتقدم قال
الرازي المسلك الثالث لو كانت رويته تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما معلومة اولا والقسمان باطلان فبطل القول باستحالتها
وانما ابطلنا القول بان تلك الاستحالة معلومة لانها لو كانت معلومة لكانت اما ان تكون معلومة بالاضطرار او بالاستدلال
وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار والا لاشترك العقلاء في معرفتها وباطل ان تكون معلومة بالاستدلال كما سنبين ان شاء الله تعالى
ان الوجوه التي يتمسك بها الخصم في اثبات الاستحالة لا تفيد الجزم باستحالتها واذا لم يجد دلالة تدل على استحالتها لم يكن دعوى حصول
العلم الاستدلالي بتلك الاستحالة واما القسم الثاني فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بالاستحالة فالتوقف
خلاف الاجماع انتهى محصله اقول نختار ان الاستحالة بديهية كما عرفت وعدم العلم الاضطراري بها لاهل السفسطة لا يقدح كما
في ساير البديهيات ولنا ان نختار انها استدلالية وسيظهر ان شاء الله تعالى الدلايل الدالة عليها وضعف ما يرد عليها ثم قال الرازي
لا يقال ما ذكرتموه يمكن قلبه عليكم لان روية الله تعالى لو كانت صحيحة لكانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبداهة وهو

باطل لما ذكرتموه او بالاستدلال وهو ايضا باطل والا لتوقف صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة اخرى وهكذا او لا
تكون معلومة اصلا وذلك باطل بالاجماع لما ذكرتموه ولما بطلت هذه الاقسام بطل اصل الصحة وحينئذ تثبت الاستحالة
لانا نقول لان احدا من الامة لم يثبت الاستحالة بنفي ما يدل على الصحة فان احدا من المعتزلة لم يتمسك بهذا الطريق واذا كان كذلك كان
هذا الاستدلال مردودا بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما يدل على الاستحالة فهي طريقة لم تزل لاصحابنا فلم يكن ذلك على
خلاف الاجماع فظهر الفرق بين البابين واعلم ان اصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه كلها اضعف من الوجه الذي قررناه
وظهر لك من مجموع ما ذكرناه ان الادلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة واعلم ان التحقيق في هذه المسألة ان الخلاف فيها يقرب
من ان يكون لفظيا وسنبينه ان شاء الله تعالى انتهى اقول عدم تمسك المعتزلة وغيرهم من ذوي العقول السليمة بهذا الطريق انما
على سخافته وعدم افتقارهم الى امثال تلك الزخرفات التي يشهد كل موافق ومخالف بانحرافها عن جادة الاستقامة وان احدا منهم
ولو لم يكن الغناء لهم عنها لامكن لهم ان يقولوا ان عدم الاستدلال بدليل لا يلزم عدم الرضا به او عدم تمامه حتى يلزم بالاستدلال
به بعد ذلك مخالفة الاجماع كيف والا يلزم عدم كل جواب واشكال ودليل سنح لاحد من العلماء مخالفة مذهبه كما لا يخفى
اما اعترافه بعدم تمام الادلة العقلية لهم ثم جعله النزاع نزاعا لفظيا رجوع صريح وهزيمة فضيح عن المعتمد وارتكاب لما
القول وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك والمسلك الاخر لهم على اثبات صحة كونه تعالى مرئيا ادلة النقل فقالوا الرؤية لو لم تجز
لم يطلبها موسى واللازم باطل بالنص حيث قال الله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا
اول المؤمنين والاجماع والتواتر ووجه الملازمة انه ان كان عالما بالله فما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء
لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وايضا استدلوا بانه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في
نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان المعنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
والجواب عن كل واحد منهما بوجوه اما عن الاول فالجواب عنه اولا وهو الاقوى والمختار من حيث كونه مقارنا بالتحقيق بعيدا عن
الجدال انه لم يسأل لنفسه وانما سألها لقومه والقرينة عليه قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت
اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا الاية وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وهو

لابن بابويه وسيد المرتضى علم الهدى وغيرهم من العلماء الكرام قال الشيخ الاجل ابو الفتوح الرازي على ما نقل عنه درايه ولن نؤمن
لك الخ دليل است بر بطلان قول انانكه گفتند سوال رويت موسى كرد از خود چه خدا ايشانرا صريح لفظ حواله سوال رويت بايشان كرد
كه حتى نرى الله جهرة ذكر انكه صاعقه كه از اسمان بيامد بر ايشان افتاد وموسى عليه السلام سالم بود از ان واگر موسى از اخواسته بودى
صاعقه بموسى رسيدى ذكر انكه خداى تعالى دراية ديگر چنين فرمود كه يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وديگر انكه موسى عليه السلام حكايت چنين كرد كه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا نسبها الله اكر جماعه
بنى اسرائيل از سر كان فيمنا اين اقتراح كردند نصيب ايشان صاعقه امد نصيب موسى بجز جواب وصحبت نه شى امد نصيب كو كه جاى قدم
ايشان بود از امد كه پاى پاره شد ندانم كه نصيب انكس كه از صميم دل اعتقاد كند كه خداى تعالى را معاينه بر سبيل جهر خواهد ديد
مانند رويت اجسام والوان چه خواهد بودن انتهى وقال مولانا الطبرسي رحمه الله تعالى واستدل ابو القسم البلخي بهذه الاية على ان الرؤية
لا تجوز على الله تعالى قال لانها انكار يتضمن امرين ردهم على نبيهم وتجويزهم الرؤية على ربهم ويؤيد ذلك قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فدل ذلك على ان المراد انكار الامرين ويدل هذه الاية ايضا على ان قول موسى ارني انظر اليك كان سؤالا لقومه لانه لا خلاف
بين اهل التوبة ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية الا دفعة واحدة وهي التي سألها لقومه انتهى وقال في قوله تعالى واختار موسى
من قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة الخ وهذا الميقات هو الميعاد الاول الذي تقدم ذكره عن ابي علي الجبائي وابي مسلم
وجماعة من المفسرين وهو الصحيح وسواه علي بن ابراهيم في تفسيره بالجملة ان كانت حقيقة الحال على ما يستفاد من كلام هؤلاء الاعلام
وعلى ما صرح به في روضة الصفا وحبيب السير ان اقتراح قوم موسى لطلب الرؤية من موسى عليه السلام وسؤاله الرؤية من الله تعالى
في موضع واحد ووقت واحد فلا ينبغي ان نشك في ان سؤال موسى كان لقومه لانه لا معنى لسؤال موسى الرؤية لنفسه بعد ما اخذت
القوم الصاعقة بسبب قولهم ارنا الله جهرة وكذا لا معنى لقولهم ارنا الله جهرة بعد قول موسى رب ارني انظر اليك وقوله تعالى لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ومشاهدتهم اندكاك الجبل وخرور موسى وتوبته بعد الافاقة كما لا يخفى فان لم يسلم
قولهم فلا اقل من ان خلاف جماعة من العلماء الكرام من الخاصة والعامة موجب للشك والوهن للدليل لان اتمام الدليل
موقوف على بطلان خلافهم ولا سبيل اليه وايضا من جملة ما يدل على ان السؤال كان للغير قول موسى حين اخذت الرجفة الذين
قالوا ارنا الله جهرة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفها وضلالا
والدليل الدال على عصمة الانبياء عليهم السلام كما سيتضح ان شاء الله تعالى وقول الائمة عليهم السلام مع الادلة الدالة على امامتهم وعصمتهم

وقد روى محمد بن بابويه باسناده عن علي بن الجهم قال قال المأمون لابي الحسن الرضا عليه السلم ما معنى قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا
وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك الاية كيف يجوز ان يكون كليم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال
فقال الرضا عليه السلم ان موسى علم ان الله جل عن ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه وقربه نجيا رجع الى قومه اخبرهم ان الله تعالى كلمه وقربه وناجاه
فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة الف رجل فاختار منهم سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة الاف ثم اختار
منهم سبعمائة ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور سيناء فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى الى الطور وسأل الله تعالى ان يكلمه
ويسمعهم كلامه فكلمه الله تعالى وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله تعالى احدثه في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى
سمعوه من جميع الوجوه فقالوا لن نؤمن لك بان هذا كلام الله حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فماتوا فقال موسى يا رب ما اقول لبني اسرائيل
اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم وقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله تعالى اياك فاحياهم الله وبعثهم معه
انك لو سألت الله تعالى ان يريك تنظر اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو ونعرفه حق معرفته فقال موسى يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له وانما يعرف
باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله فقال موسى يا رب انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تعالى اليه يا موسى
سلني ما سألوك فلن اؤاخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى
ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي وانا اول المؤمنين بانك لا ترى
واورد الاشاعرة على هذا الجواب امور الاول ان ذلك عدول عن الظاهر من غير دليل لنا ان الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لمنعهم موسى عليه السلم
عن ذلك السؤال ولرد عليهم اذ لا يجوز على الانبياء تقرير الجاهلين على جهلهم واعتقادهم الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة لم يسكت
عن ذلك بل رد عليهم في الحال فقال انكم قوم تجهلون الثاني ان الذين سألوا موسى عليه السلم ذلك اما ان يقال انهم كانوا مؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين
وقد بينا انه يجب ان يعلمهم موسى من السؤال الباطل والمؤمن اذا منعه الرسول من شيء فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان بنا حاجة الى ذلك السؤال الى الله تعالى
وان كان السائلون من الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلم من امته على ما قال الله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع استحال ان ينتفعوا بمنع الله تعالى من الرؤية وهذه الوجوه
الثلثة وان كانت في المواقف او شرح التجريد للعلامة القوشجي وشرح المقاصد مذكورة لكنا نقلنا عن نهاية العقول للفخر الرازي لانه مقتداهم وقدوتهم
وسنامهم به افتخارهم وعليه اعتمادهم ولكن يمكن لنا ان نجيب عن الاول اولا ان الاول انه ما المراد من الظاهر فان كان هو حمل اللفظ على الموضوع له فانا
لا نقول ان المراد من رب ارني ليس معناه الموضوع له بل المراد ان طلب الرؤية من موسى انما نشأ على حسب اقتراح قومه وهذا لا يوجب حمل اللفظ على غير معناه

الوضع وان كان المراد من الظاهر هو ان طلب الرؤية لغيره فهو عارض باصالة عدم طلب لنفسه وان كان المراد انه لو كانت لغيره فالظاهر ان يقول
ارهم فكان الواجب ان يقول ارهم كيفية الافراح وهو ان قوم موسى لما سمعوا كلام الله تعالى مع موسى ارادوا ان يرى الله تعالى موسى ذاته فيبصر معه ارادة
كما اسمعه كلامه فسمعوه معه ارادة مبنية على قياس فاسد فلذلك قال موسى ارني انظر اليك وايضا اذا زجرهم مع منصب النبوة والزلفة عند الله
كان غيره اولى بالانكار والثاني انا سلمنا ان الظاهر طلب الرؤية لنفسه لكن الظاهر لا ينفي الاحتمال والمقام مقام الاستدلال فاذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال قال شارح المقاصد في مبحث الرؤية لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع
امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما في بديهة الشرع هو الامكان ما لم تدع الضرورة
او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى اقول كما يدفع الخصم السمعيات الدالة على وقوع الرؤية بمنع
الامكان ولا يستحسن الجواب بالتمسك بالاصل باعترافكم كذا يدفع الخصم التمسك بقول موسى رب ارني على الامكان بحمله على طلب الرؤية للغير
فلا يستحسن الجواب حينئذ بالتمسك بالاصل والظاهر هنا ايضا على ان نقلنا انه كما لا يدفع الخصم لا يفيد لانفسهم ما لم يقم البرهان على بطلان
الاحتمال والثالث سلمنا كل ذلك لكن نقول لا شك ولا ريب ان الظاهر من قولنا يا زيد ارني نفسك انظر اليك هو الرؤية والنظر المعتاد المتعارف
الذي لا يكون بدون تقليب الحدقة ومقابلة المرئي وغير ذلك من الامور التي جرت العادة بها قال الزمخشري وقوله انظر اليك وما فيه من معنى المقابلة
هي محض التشبيه والتجسيم دليل انه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم فان كان مراد موسى من قوله رب ارني انظر اليك هذا الظاهر لزم
جهله وان كان مراده غير ذلك فهو حمل على خلاف الظاهر فما هو جوابكم فهو جوابنا والرابع ان الحمل على خلاف الظاهر مستحسن بل واجب اذا قام الدليل
على بطلان الظاهر وقد عرفت بحمد الله تعالى البرهان الدال على امتناع الرؤية من جهة العقل بلا معارض وستعرف ان شاء الله تعالى من جهة
النقل ايضا وايضا عرفت القرائن والامور الدالة على ان سؤال موسى عليه كان للغير والجواب عن الايراد الثاني ايضا بوجوه الاول انه لا نسلم عدم
المنع فلا بد للمستدل من اقامة البرهان على عدم المنع ونحن من المانعين يكفينا المنع لا سيما قوله تعالى يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
مشعر بسبق المنع من موسى قال العلامة الزمخشري مشيرا الى هذه الاية وفي هذا الكلام دليل على ان موسى عليه السلم ارادهم القول وعرفهم ان
رؤية ما لا يجوز عليه ان يكون في جهة محال وان من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الاجسام والاعراض فرادوه بعد بيان الحجة
ووضوح البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل فسلط الله عليهم الصعقة كما سلط على اولئك القتل تسوية بين الكفرين ودلالة على عظمهما
بعظم المحنة انتهى ونقل عن بعض محشي تفسير القاضي انه قال ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم انه بعد ما ارى موسى عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن
لك اي لا يقال اشد الن نقول بل لا نؤمن فاذا اخرج بعلة التاكيد والرد لن نؤمن انتهى وقد ورد في تفسير ذلك من الوجوه الكثيرة الثاني ان الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله

اعلم مصالح الامور واي تقريب اعظم من تقريب الله تعالى عباده الكفرة على الكفر والعاصي لولا قلنا بوجود الموانع وان لم نعلمها بعينها والثالث
ان الحسن والقبح ليسا عندكم عقليين فيجوز عندكم قال السمع بوجوب امر كل معروف والنهي عن كل منكر بموسى وعندنا وان كانا عقليين لكنا نقول
بتبدلهما بتبدل الزمان والمكان وعليه بناء الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك فيجوز ان لا يكون التقرير المذكور قبيحا ولا حراما والجواب عن
الايراد الثالث فهو ظاهر حتى صرح به بعض المخالفين ايضا قال العلامة القوشجي في شرح التجريد بعد هذا الايراد الثالث بانهم كانوا مومنين
لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله فيكون اوثق عندهم واهدى
الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه وقال لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآها فلعل وقوعه عند الله تعالى انتهى والجواب المختار نظيرها
تذكر قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير ههنا قولان الاول ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله سبحانه عبدة العجل قال محمد بن اسحاق لما رجع موسى عليه السلم
من الطور الى قومه وراى ما هم عليه من عبادة العجل قال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر فاختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا
الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلم ذلك فاجابه الله تعالى اليه فسمعوا كلام الله تعالى يقول لموسى عليه السلم افعل ولا
تفعل فعند تمام الكلام قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الثاني ان هذه الواقعة كانت قبل قتل النفس قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم
امر الله تعالى ان ياتيه في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادة العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة قال سيد
نور الله التستري في حاشية البيضاوي انه قال المحشي الرومي بعد نقل كلام امامه المذكور اقول يعلم من هذا ضعف ما قال التفتازاني في شرح المقاصد
ان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية يسمعون كلام الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم طلب الرؤية بعد ما سمعوا من موسى والاخبار بامتناع الرؤية انتهى كلامه اقول قد عرفت ان هذا الايراد الثالث والكلام مذكور في شرح المقاصد وشرح التجريد والمواقف
لكن السابق عليهم جميعا هو امامهم الرازي كما نقلنا عن نهاية عقوله وهذا المحشي الفاضل الرومي ولعله ما راى الا في شرح المقاصد كما هو ظاهر من كلامه
ثم الدليل بعد الدليل على امامهم الفخر الرازي الذي قال في التفسير ما به يندفع ما اورده ثانيا في نهاية العقول قضية وبينا كما عرفت فظهر انه لم يكن من اهل الدين
ولا الانصاف بل كان غرضه مجرد الجدل والاعتساف قال السيد السند الشهيد مولانا نور الله الشوشتري في الحاشية المسطورة بعد نقل ما الذي قرر في
خاطر التفتازاني امكان اخفاء قصة السبعين المختارين مما ذكره في هذا المقام مع سبق قلم القضاء بتسطيرها في كتب العلماء واشتهارها في مجالس
علماء الانام ولعله لم يطالع في تاريخ اليافعي الشامي ما نقل عن نوادر ابي العيناء من انه شكى الى الوزير عبد الله بن سليمان حاله فقال اليس كتبنا الى فلان
في امرك قال نعم كتبت الى رجل قد قصر همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق سعيي وخاب طلبي فقال عبد الله انت اخترته وما فقال
على ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه وآله عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع الى المشركين مرتدا

واختار علي بن ابي طالب صلوات الله عليه وآله ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى فان قلت لو كانت الرؤية لاقتراح الغير فلم تاب
بقوله تبت اليك وانا اول المؤمنين قلنا من اجرائه تلك المقالة العظيمة من غير اذن فيه من الله تعالى والتوبة بمعنى الرجوع الى الله كما ورد في حديث الرضا
والجواب الثاني من اصل الاستدلال هو ان يقال المراد بقوله ارني انظر اليك بحيث يكون عرفني نفسك تعريفا واضحا جليا كانها اراءة في
جلائها باية مثل ايات القيمة التي تضطر الخلق الى معرفتك انظر اليك اعرفك معرفة اضطرارية كاني انظر اليك ومعنى قوله تعالى لن تراني لن
تطيق معرفتي على هذه الطريقة ولن تحتمل قوتك تلك الاية المضطرة ولكن انظر الى الجبل فاني اظهر له اية من تلك الايات فان ثبت لتجليها واستقر مكانه
فسوف تثبت لها وتطيقها او لا يرد على هذا ما اورده الفخر الرازي من الوجوه الكثيرة الاول انه لو كان قوله انظر اليك انظر ايتك لكان قوله
لن تراني معناه لن ترى ايتي فحينئذ يلزم وقوع الخلف في كلام الله تعالى لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا الثاني انه كان قد وقف على ايات الله من قلب
العصا حية وتفجير الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء بحيث يستغني بذلك اجهل خلق الله لكثرتها وتواترها فما فائدة طلب الاية بعد ظهور هذه الايات وتعنت
وذلك لا يليق الا بالكفر الثالث ان الله تعالى قال فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف ترى ايتي وذلك باطل لان الاية
انما تعد بكذلك لا عند استقراره بل عند حركته ورؤية الاية عند استقرار الجبل الرابع هو ان موسى عليه السلم كان قد عرف ان الله تعالى جعل ناحية ولا
يليق بالعاقل ان يقول ارني ناحية عرفني نفسك الخامس هو انه اضاف النظر لا الى الاية فصرف النظر الى الاية عدول عن الظاهر من غير دليل والجواب عنها
اما الاول فمدفوع بظهور ان المراد من لن تراني كما عرفت لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة فلا يلزم الخلف وهكذا الثاني لان احدا من الايات التي
اعطي موسى عليه السلم لم يكن مثل ايات الله التي يضطر الخلق الى معرفة الله لان تلك الايات من قبل الله تعالى نظيره كلها المبيت بمثابة احلام من
القيمة والثالث منشاؤه هو الاشتباه الواقع فيما علق باستقرار الجبل بعينه والمعنى انه انظر الى الجبل فان استقر مكانه مع كمال قوته عند تجلي
اية من الايات التي تظهر في القيمة فاعلم انك ايضا تثبت لها وتطيقها ولا يلزم من هذا عدم وجود الاية عند استقرار الجبل واما الرابع فظاهر السقوط
لان المعرفة المسؤل عنها لم تكن المعرفة الحاصلة في الدنيا واما الخامس فالجواب عنه ان الرؤية القلبية حاصلة بحسب اللغة فلا مجاز فيه اما النظر فليس المراد
منه معنا المتعارف عند الاشاعرة ايضا ولا يلزم جهل النبي صلى الله عليه وآله فلا بد من ارتكاب المجاز على ان النظر سنتضح انشاء الله تعالى ان
ايضا جاء بمعنى العلم والجواب الثالث عن اصل الاستدلال بانه سالها لنفسه مع علم استحالتها بالعقل لتاكيد دليل العقل بدليل السمع فيتفق
عليه بتلك الاستحالة فان تعاضد الادلة وانضمام بعضها الى بعض مما يفيد زيادة قوة في العلم ولهذا اكثر الله تعالى الادلة على وجوده فكيف اذا كانت من جنسين
سمعي وعقلي ومن هنا ان الجمهور من اهل النظر قد يوردون على المطلوب الواحد ادلة كثيرة سمعية وعقلية ابتناء على قول ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واجاب الرازي بان هذا باطل من وجهين الاول هو ان اختلاف العلوم في القوة والضعف محال في ذلك لان العلم هو الاعتقاد

للمعتقد مطابقة يستحيل ان يتغير اذا كان صادرا عن ضرورة او نظر ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه واستحالة التغير

ايضا يحيل تطرق التفاوت اليها وكون الشيء معلوما بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت اليه فاذا كانت القيود التي لاجلها يصير العلم علما يمتنع تطرق التفاوت

اليها لزم استحالة تطرق التفاوت الى العلوم في القوة والضعف واذا ثبت ذلك استحال ان يقال مطلوبه عليه السلام من هذا السؤال مزيد قوة في العلم فاما قوله تعالى حكاية عن

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فذلك لابد فيه من التاويل لان طالب الطمانينة يجب ان لا يكون الطمانينة حاصلة له ومن لم يكن الطمانينة حاصلة له لم يكن

العلم حاصلا له لان العلم بدون الطمانينة والجزم محال بالاتفاق واذا اوّلناه سقط الاستدلال به وهذا الجواب مردود بشهادة نص اهل

تحلته ومردا عن العلامة التفتازاني فانه قال في شرح المقاصد ظاهر الكتاب والسنة هو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء

ان الايمان يزيد وينقص قال بعد شبهة من يخالفه لقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث

العالم لانه امانفس الاعتقاد القابل للتفاوت ومبنى عليه قلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظة لبعض التفاصيل الملاحظة

لبعض التفاصيل واكثر فانه من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب التصديق يبلغ حد اليقين وهو

لا يتفاوت ولان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به

ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات

الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول والتجرد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عليه السلام

من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا انتهى كلامه وهكذا اصاحب المواقف فانه قال والحق ان التصديق يقبل الزيادة

والنقصان بوجهين بحسب الذات والمتعلق فقولكم لو اجب اليقين لا يقبل التفاوت ولا يكون الا باحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك اجماعا

الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل

ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين والثاني من وجهي التفاوت بقا

التصديق التفصيلي من افرادها علم مجيئه به كان التصديق الاجمالي من افراده ولا شك ان التصديق التفصيلي يقبل الزيادة والنقصان بحسب

زيادة التفصيل وقلته والنصوص نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وليطمئن قلبي انتهى محله فانظر قليلا الى الابصار

علماء المخالفين وكتمانهم الحق فان هذين الشيخين من اجلاء علماء السنة وقد اعترفا في مبحث الايمان بزيادة الايمان في التصديق اليقيني

ونقصانه مع انكارهما هذا الامر في مبحث الرؤية تسترا على اسلافهم وعلى مشايخهم في الاستدلال على جواز الرؤية بقول موسى رب ارني وهل

هذا الاشعار من لا يكون طالبا للحق ولا منصفا بل كان من المكابرين واهل الاعتساف والجواب الرابع عن الاستدلال انا سلمنا ان سؤاله الرؤية

ينافي علمه باستحالتها فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم باستحالتها بيانه ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت

عندنا ليتوصل بذلك الى معرفة وحكمته انه لا يفعل القبيح وذلك مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا واذا كان كذلك لم يكن في العقل ما يقتضي

وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبنا واما على مذهبكم فانما يجب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته بالسمع فلعل في شريعته موسى لم يرد بمعرفة الله تعالى انه يستحيل

واجبة فثبت انه لا طريق على مذهبنا ومذهبكم الى الجزم بانه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم بذلك واجاب صاحب المواقف وغيره بان

الدرام ان المصطفى المختار بالتكليم كان جاهلا بمعرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة

الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ودراية مثل هذا الالزام عليكم فانكم تقولون ان هذا الاستعظام والانكار الشديد انما صدر

عنه تعالى لان موسى سال الرؤية في الدنيا وعلى طريق المقابلة والجهة وذلك مما يمتنع عليه سبحانه وانما يجوز رؤيته في الاخرة من دون جهة ومقابلة

فيقال هذا يقتضي جهل النبي العظيم المعزز بالتكليم بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع دون احاد الاشاعرة ومن له طرف من علم الكلام هي البدعة الشنعاء

والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء والجواب الخامس انا سلمنا ان تلك المعرفة كانت واجبة على موسى عليه السلام ولكن لم قلتم ان

تلك المعرفة لما وجبت على موسى عليه السلام كانت حاصلة عنده بيانه انكم تجوزون المعصية الصغيرة سهوا واما المرمي منكم جوزها وان كانت

عمدا فيجوز عند العقل ان يكون الجهل بتلك المعرفة في دين موسى عليه السلام من قبيل الصغائر تركها اما بسبب السهو او عدم الانتفات او على سبيل

العمد والقرينة عليه له تبت اليك وانا اول المؤمنين فما دام هذا الاحتمال قائما كان الدليل المذكور عن حلية الصحة عاريا والدليل

الثاني لهم من الادلة النقلية قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني وتقريره انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل في ذاك ممكن والمعلق بالممكن

ممكن لانه تعالى لا بد ان يكون ممكنة والجواب عنه ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وان كان ممكنا لكنه بالنظر الى اسباب اخر ممتنع وتعلق الواجب تعالى ايضا

انما استقر لا يستلزمها لكونه تعالى جسما وجسمانيا مكانيا ذا جهة فح كلاهما ممتنعان بالغير فيجوز تعليق احدهما على الاخر بل يجوز تعليق الممتنع

بالذات على الممتنع بالغير كما يقال عدم العقل الاول على مسلك الحكماء مستلزم لعدم الواجب تعالى اما بيان ان استقرار الجبل ممتنع بالغير فهو الاول

ان الله تعالى قال في جوابه لن تراني ولا شك ان الكذب في كلامه تعالى محال بالاتفاق فيكون استقرار الجبل بعد هذا القول ممتنعا لايقال

لن لتاكيد النفي ليس للتابيد فلا يستلزم امتناع الرؤية الاخروية لانه على تقدير التسليم المعلقة على استقرار الجبل انما هي الرؤية المسؤول

عنها فلا يفيد دليلكم الا امكانها ومطلوبنا هنا انما هو اثبات استحالة تلك الرؤية المسؤول عنها نقضا للدليلكم والثاني انه لا ريب في

انه تعالى كان عالما قبل اندكاك الجبل بانه كالجبل وقت التجلي والتخلف عن مقتضى علمه وعدم مطابقته للواقع محال فكان استقرار الجبل

في وقت التجلي محالا والثالث انه لا بد ان يكون الواجب تعالى مريدا لاندكاك الجبل عند التجلي وتخلف المقدور عن ارادته تعالى محال ظني وان هذا الامر ادا

لا تندفع بما ذكرت الاشاعرة في دفع بعض الايرادات الاخر والتفصيل تضييع للاوقات وفي المقام الثاني هو ادعاؤهم وقوع

الرؤية وما يرد عليه اعلم ان الاشاعرة تعدوا وتمادوا فلم يقتصروا على تجويزهم امكان الرؤية بل حاولوا اثبات وقوعها بجهد ما فوق

بعض الآيات المتشابهة وعدّ سعيهم بمعناها فى ذلك بسبب علمهم تمسكهم باذناب الذين هم حملة كتاب الله عنهما فارتقوا يا اخي حرروا

ورد جميعا على الحوض عند رسول الله صلى الله عليه واله وعليهم فتلك الفرقة الاشعرية مع انها معارضة بأقوى منها من العقليات

والسمعيات كما ستعرف انشاء الله تعالى اما السمعيات التي تمسكوا بها على وقوع الرؤية فمنها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه

الاستدلال على ما بينه قدوتهم امامهم الرازي في نهاية العقول ان النظر وان جاء في اللغة لمعان عديدة الا ان الامة مجمعة على ان المراد به احد

امور ثلثة اما الرؤية والانتظار او تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته فاذا ابطلنا القسمين الاخيرين ثبت ان المراد به وانما

قلنا ان الامة مجمعة على ان المراد بالنظر هنا احد الامور الثلاثة لان كل من اثبت الرؤية حمل النظر هنا عليها ومن نفاها فتارة يحمل

النظر على تقليب الحدقة نحو المرئي ويقول لما استحال ذلك في حق الله تعالى وجب اضمار ما يصح ذلك فيه فيكون المراد الى ثواب ربها ناظرة

يحمل النظر على انتظار وليس في الامة احد قال في هذه الاية قولا وراء هذه الثلثة وانما قلنا انه لا يمكن حمله على الانتظار اما اولا

فلان النظر المقرون بالى ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار واما ثانيا وهو ان الانتظار انما يكون بالشيء المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال واما ثالثا

الاية خرجت مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك في حق الله تعالى محال واما ثالثا فلان الاية خرجت مخرج البشارة والانتظار

يتضمن الغم وذلك لا يصلح لان غير فيه وانما قلنا انه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة لان ذلك يتضمن كون المنظور اليه في الجهة

والمنظور اليه هو الله تعالى مع انه ليس في الجهة فثبت بطلان هذين القسمين فيلزم ان يكون المراد بالنظر في هذه الاية الرؤية

وهو المطلوب ويرد على الدليل امور الاول المعارضة بان النظر في هذه الاية لو كان بمعنى الرؤية لزم الكذب في كلامه تعالى بيان ذلك ان

تقديم المعمول بحسب ما يكون من جهة التاخير هو الحصر في هذا المقام فيكون معنى قوله تعالى الى ربها ناظرة الى ربها خاصة لا ينظرون الى غيره

الى قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر والى ربك يومئذ المساق والى الله تصير الامور واليه ترجعون والى الله المصير عليه توكلت

واليه انيب كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص والحال انهم ينظرون الى اشياء لا يحيط بها الحصر ولا يدخل تحت العدد

في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فان المؤمنين نظارة ذلك اليوم لانهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاختصاصه

تعالى بنظرهم اليه مع اما تاويل البيضاوي بما حاصله ان المراد من يومئذ بعض وقت من اليوم وح لا ينظرون بسبب استغراق كمال الالتذاذ

في النظر الى الله تعالى الى غيره تعالى تكلف للخلاف في الظاهر وايضا يلزم ان يكون نضرة النعم ايضا مختص ببعض اليوم فيكون الحال

كذلك في قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة بقرينة التقابل وهذا كله باطل بالضرورة والوفاق والثاني المعارضة

بان المراد من النظر لا يجوز ان يكون هنا الرؤية لما سيظهر انشاء الله تعالى ان رؤيته الواجب تعالى باطل بالعقل والنقل محالة والثالث بانه

لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الرؤية لان الله تعالى قابل بين اول الاية وبين اخرها فلو كان المراد باول الاية الرؤية لنفاها في اخرها ولقال

ووجوه يومئذ باسرة غير ناظرة الى ربها ليتشاكل القسمان فلما لم يقل بل قال تظن ان يفعل بها فاقرة وجب ان يكون القسمان في المنع

من الرؤية وجب ان يكون الذي اوجبه للمؤمنين هو انتظار الثواب ليتشاكل القسمان ومراعاة التشاكل وان لم تكن واجبة لكن حمل كلام الله

تعالى لانه في اعلى درجة الفصاحة والبلاغة على معنى يحصل به التشاكل مع الامكان احسن من حمله على معنى يفوت به التشاكل وعكسه

اقبح كما لا يخفى والرابع انه هذا الاستدلال انما يصح اذا ثبت ان النظر جاء بمعنى الرؤية بحسب اللغة فما دام لم يثبت هذا لم يتم الاستدلال

والقدر المسلم هو ان النظر جاء بمعنى طلب الرؤية وتقليب الحدقة الصحيحة التماسا للرؤية وهذا يتحقق مع الرؤية وبدونها والنفي

فالنظر اما يتحقق من الرؤية والذي يدل عليه امور منه قوله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال عدم الابصار

غير المثبت فالنظر غير الابصار وقد دفعه الرازي بان مورد الاية الاصنام وكما ليس من شانها الرؤية وعدم الابصار كذا ليس من شانها

الرؤية النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة فلا بد كلا المتقدمين من ارتكاب المجاز ولك ان تقول هب الامر كذلك لكنا نجد الفرق

بين قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وبين قولنا وتراهم يبصرونك وهم لا يبصرونك بان الاول هو المستحسن دون الثاني

فلو كانت الرؤية والنظر بمعنى واحد لم نجد الفرق وايضا لك ان تقول متعلق الرؤية حقيقة هو تقليب الحدقة اما الرؤية للابصار

فامر معنوي بالاتفاق فحمل النظر في هذه الاية على تقليب الحدقة يستلزم كونه متعلق الرؤية على الحقيقة في خلافهما اذا كان المراد

من النظر هو الرؤية لان الرؤية ليست مرئية بحسب الحقيقة وما يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع نفي الرؤية ومنها انا نرى

كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم له والمرئي ليس عين الغير مرئي ولا يندفع هذا بما قال الرازي بانا نرى تحركا احداقهم

الى جانب الهلال ولا نرى رؤيتهم ولا نزاع في تغاير هذين الامرين انما النزاع في ان المسمى بالنظر ما هو وذلك لا يعرف مما قلتم لان المطلوب

هو ان تعرف حالكم بانا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال كيف ولا اختلاف بيننا وبين المخالفين في كون تقليب الحدقة من جملة معاني النظر فاذا تعلقت

رؤيتنا بتقليب الحدقة على ما قلت صح قولنا انا رؤيتنا تعلقت بنظرهم الى الهلال وما تعلقت برؤيتهم ومنها انهم يقولون انظر الى ما ذلت

حال ينبغي رايته وغاية الشيء غيره ومنها انه يقولون نظرت الى زيد فلم اره ويقول الرجل لغيره انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة

عن النظر لنزل هذا الكلام منزلة ما يقال رايته فلم اره ومنها ان قوله تعالى ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته لا يحتمل الا ان يكون المراد

من النظر فيه الرؤية او غيرها والاول باطل لان الذي جعل وسيلة الى الرؤية وجه اما ان يكون رؤيته مع رؤية وجه او لا
مع رؤيته وجه والاول باطل لانه يلزم كون الشيء وسيلة الى نفسه والثاني ايضا باطل والا لزم ان يكون رؤية شيء وسيلة الى رؤية شيء اخر فثبت
ان المراد من النظر غير الرؤية ومنها ان الله تعالى يوصف بانه يرى او راى ولا يقال انه ناظر او ينظر ومنها انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر
فلان الى نظر راض او نظر غضبان او نظر متحير قال النابغة الذبياني   نظرت اليه بحاجة لم يقضها   نظر المريض الى وجوه العود
ومعلوم ان الرؤية لا تكون هكذا لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ويستحيل وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قولهم نظر اليه نظر غضبان
وصف عينه بما يكون عليه عين الغضبان من الاحمرار والازورار ونحو ذلك كقولهم فلان ينظر بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل
لانهم ما قسموا الرؤية وانما اضافوها تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضبان ومنها انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية بل
من التباين فمنها انه يوصف بانه يلوح منه شرر قال الشاعر   ولا خير في البغضاء والنظر الشزر   ومعلوم ان الشزر كيفية في وضع العين
و[illegible] وتحريكها ومنها انهم يصفون بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة   يتقارضون اذا التقوا في موطن   نظرا يزيل مواقع الاقدام
قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدة وصلابة لانه لا يقال يكاد هذا النظر يزيل مواقع الاقدام الا لشدته والمعنى بتلك الشدة الا
على الحدقة في تحريكها وتقليبها فعلمنا ان النظر هو التقليب لا الرؤية ومنها ما انشد بعضهم   وقفت كاني من وراء زجاجة
الى الدار من فرط الصبابة انظر   فعيناي طورا تغرقان من البكا   فاعشى وطورا يحسران فابصر   جعل نفسه ناظرا في حالتي كونه مبصرا
وغير مبصر ومنها ما انشده ابو علي الفارسي   فيا مي هل يجزي بكائي بمثله   مرارا وانفاسي عليك الزوافر   واني متى اشرف من الجانب الذي
به انت من بين الجوانب ناظر   فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو الرؤية لما كان قد طلب الجزاء على نفسه
ولذته وحصول غرضه فثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للرؤية والخامس ان لا يلزم من مجيء النظر بمعنى الرؤية على ما ذكره صاحب [illegible]
قول الشاعر نظرت الى من حلى الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي وهذا الاستدلال ليس بتام لانه يحتمل ان يكون النظر
في الشعر بمعنى تقليب الحدقة الى المحبوب قصدا الى رؤيته ولا شك ان التقليب المتفق مع الرؤية فهو الذ الاشياء عند المحب
ما ذكره الفخر الرازي قول النابغة الذبياني   ودع امامه والتوديع تقدمه   وما وداعك من قفت به العير   وما رايتك الا نظرة عرضت
يوم النمارة والمامور مامور   بانه استثنى النظر من الرؤية فوجب ان يكون من جنسها وهذا ايضا مندفع اما اولا فلان الاستثناء اعم
من المتصل والمنقطع واختلفوا في ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط او هو مشترك بين المتصل والمنقطع اشتراكا لفظيا او معنويا
كما صرح به الرضي فيجوز ان يكون النظرة غير الرؤية في الشعر بدون الجزم بلزوم المجاز [illegible] القول بكونه منقطعا فقط وثانيا انه

فثبت بالوفاق

قد ثبت بالوفاق ومما تقدم من اشعار الفصحاء وكلام البلغاء ان احد معاني النظر هو تقليب الحدقة فلو كان معنى النظر في هذا الشعر
بمعنى الرؤية حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خير والاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو اذا لم يتعين للفظ معنى حقيقي وثبت استعماله
في معنى كما حقق في موضعه فتعين ان يكون النظر هنا على تقدير ارادة الرؤية مستعملا في معنى مجازي ولا نزاع فيه واما الخامس فهو
انا سلمنا ان النظر جاء بحسب اللغة بمعنى الرؤية لكنه كما جاء بمعنى الرؤية جاء بمعنى الانتظار وتقليب الحدقة على وجه مخصوص
ففي الاية كما يحتمل ان يكون بمعنى الرؤية كذا يحتمل الكل من الاخرين وقد تقرر انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اما قولكم
من ان النظر المقرون بالى ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار وكذا قول بعضكم انه ما جاء بمعناها مقرونا بلفظ الوجه فهذا مردود
لما ثبت مجيئه بمعناه مقرونا بكل من الوجه وحرف الى وبمجموعهما فروي عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وروي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال ان العرب يقولون انما انظر الى الله ثم الى فلان وقال الكميت في شعره   ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا
الغمامة   اذ معلوم ان الظماء ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر [illegible] الى بلال هو بمعنى الانتظار ليصح التشبيه وقال
جميل   اني اليك لما وعدت لناظر   نظر الفقير الى الغني الموسر   فان الفقير انما ينتظر نائل الموسر وقال الاخر   كل الاحبة ينظرون سماحها
نظر الحجيج الى الطلوع هلال   لان الحجيج الى الطلوع ينتظرون طلوع الهلال فالسماح لا بد وان ينتظر ايضا وحكى العلامة الزمخشري
انه سمع [illegible] بمكة وقت الظهيرة حين تغلق الناس ابوابهم ويأوون الى مقابلهم تقول عيني ينظر الى الله واليكم ايضا
قال حسان   وجوه ناظرات يوم بدر   الى الرحمن ينتظر الخلاصا   وقال اخر   ويوم بذي قار رايت وجوههم   الى الموت من وقع السيوف
نواظر   فان المراد الانتظار لانه لا خلاف في ان الموت لا يرى وامثال ذلك كثيرة ورد ما قال الفخر الرازي بوجوه الاول انه لا شك
في ان النظر المقرون بالى حقيقة في نظر العين فوجب ان لا يكون حقيقة في الانتظار دفعا للاشتراك اقول وهذا الرد مردود
لانه قد ثبت بشهادة المخالف الى ان النظر جاء بمعنى الانتظار فالقول بمجيئه بمعنى الرؤية يستلزم قباحة الاشتراك لكن
فيجب نفيه كما عرفت فاذا انزلنا وسلمنا مجيئه بمعنى الرؤية فتحقق الاشتراك انما لزم بهذا التسليم دون قولنا بمجيء النظر المقرون بالى
بمعنى الانتظار وايضا يمكن لنا ان نقول قد ثبت الاشتراك بالاتفاق فالذي يريد ان يخرج عن الاشتراك بعض افراده لا بد له من دليل
والثاني هو ان كل لفظين يفيدان فائدة واحدة فان كل حرف يصح ان يقرن باحدهما وجب صحة قرنه بالاخر على ما بني تقرره في باب [illegible]
[illegible] عند الموالي ما جاء بمعنى الاولى لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه فيصح ايضا ان يقال انتظرته
ولا يقال نظرته بمعنى الرؤية فوجب التباين واستدل عليه في مبحث الامامة بان نص الواضع ليس الا في وضع الالفاظ المفردة للمعاني

للمفردة فاما ضم بعض تلك الالفاظ الى البعض بعد صيرورة كل واحدة منهما موضوعا لمعناه المفرد فذلك امر عقلي مثلا اذا قلنا الانسان
حيوان فافادة لفظة الانسان للحقيقة المخصوصة ايضا بالوضع فاما نسبة الحيوان الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد من هاتين
اللفظتين موضوعة للمعنى المخصوص فذلك بالعقل لا بالوضع انتهى وهذا الكلام ايضا مندفع لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض
الالفاظ لا من عوارض المعاني فيجوز ان يكون من عوارض لفظ الانتظار ما لم يكن من عوارض النظر الذي هو بمعناه وهكذا بالعكس لتحقق التغاير
اللفظي بينهما وايضا منقوض بان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا
عليه لم يكن بمعناه وايضا صرح الشيخ الرضي بان ادرى بمعنى العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وايضا جاء بصر ولم يجئ نظر
وانى بي وهكذا على قولكم جاء نظر اليه لم يجئ بصر اليه ايضا الوهم دليلك لو ان يصح نظر كما صح ايته الحال انك حكمت ببطلانه اتفاقا
ان انت عالم كما صح انك عالم ولم يصح جاء الا زيد كما صح جاء غير زيد ولم يجز عندك درهم الا جيد كما صح عندك درهم غير جيد مع ان الا
بمعنى الغير في الامثلة وصرح بعد صحتها ايضا المغني بالجملة لا يليق بمن يكون ملقبا بامام الاشاعرة ان يبادر اخلاف للواقع ويجاب بما يذهب بحكم
بكذبه كل من له ادنى انصاف ولله در من قال اذا غلب الهوى على الانسان فاقضح التاما او دال الزاما على ابي الحسين مقتضى كلام وليس لنا
فائدة في ذكر كلامهما فتركنا ذكره مع ما يرد عليه اما ما قال امام الاشاعرة فليس فيهما ما يدل على قولكم اما قوله وشيعة ينظرون بلال كما
الظماء حيا الغمام فلا يخفى ان الظماء ينظرون الى الحياء نظرا يقارنه الطمع فكذلك الشيعة ينظرون الى بلال نظرا يقارنه الطمع فالتشبيه
وقع في النظرين من حيث هما مقارنان للطمع فهذا الكلام منه اما ناش عن عناد ومكابرة واظهار للاقتدار على رد كلام حقا كان او باطلا كما
دأب من باع اخرته بثمن بخس دراهم معدودة والا كيف جرى هذا على لسانه والحال انه اعترف انفا كما عرفت بانه لا يقال نظرته ان النظر بمعنى الرؤية لا
بنفسه ولا شبهة في ان نظر الظماء في الشعر تعدى بنفسه الى حيا الغمام فلا يكون بمعنى الرؤية فان النظر ان بمعنى الرؤية في الشعر حتى يحتاج
تاويله البارد وايضا لو كان نظر الظماء بمعنى الرؤية لزم ان يكون الكلام غير مطابق للواقع لان الظماء انما ينظر الى حيا الغمام اذا لم ينزل
الغيث والمطر على الارض وما دام لم ينزل المطر غير مرئي للباصر فكيف ينظر الظماء وترى حيا الغمام وايضا مع بلاد التمام قال الفخر الرازي ان
اما قوله الى ربك لما وعد لمناظرة فالجواب ان الفقير وان كان ينظر نائل الرحيم فقد ينظر اليه نظر ادلا على كونه متوقعا لذلك النائل فليس حمله
على الاول اولى من حمله على الثاني انتهى لان قوله نظر الفقير الى الغني الموجر يجري مجرى الكلية وبيان الضابطة ولهذا انما يصح اذا كان بمعنى النظر
هو الانتظار ويؤيد ذلك انه يصح هذا القول اذا كان الغني او الحجاب او على فيما يتعين بدون الذام مجازا في الكلام فلو كان النظر بمعنى الرؤية لم يصح
قال بعد ذلك وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله فالجواب انه شبه به نظم لسجال لوية الحجيج من حيث كان كل واحد منهما مايلين الانسان به انتهى
هذا مصداق

هذا مصداق قوله حيث المشي بعين ويصم والا كيف يجوز حل نظر كل الاحبة سجاله على الرؤية مع تعديته في الشعر بنفسه الى اللفظ
سجاله وايضا اللائح المقبول لكل العقلاء هو انتظار جميع الاحبة جوده انعاما لان الانعام والاعطاء من شانه لا ان جميع الاحبة يرون عطيته
فان هذا ليس بمعنا ولا مدح وايضا الطلوع معنى انزاع غريزي واما المراد الطالع بخلاف الانتظار وعجب الاعجوبة ان هذا الرجل مع كمال العصبية
والمكابرة وجدنا نحن في ابنائه كما قد عثر في موضع من كتابه اظنه التفسير الكبير اما هو الحق حيث قال التحقيق انه لا يكفيه ان قوله في الانتظار
نظرته بغير صلة فاما ذلك في الانتظار الى الانسان بنفسه فاما اذا كان منتظر الرفد ومعونة فقد يقال فيه نظر اليه انتهى ثم قال وقوله
ناظرات يوم بدر الخ فالجواب ان بعض الرواة روى البيت وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشارع منه يوم اليمامة يسمى يوم بكر لان القتال كان فيه
مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وهو حنيفة بطن من بكر بن وائل فسمى ذلك اليوم يوم بكر لهذا وعني بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا
يسمونه رحمن اليمامة انتهى اقول من دأب المخالفين انه اذا لم يبق لهم المهرب ولا المفر يتمسكون بكل عروة ويستلمون بكل منكر وهذا الشعر شعر
الحسان كما هو معروف ولذا نرى اكثر المخالفين مثل صاحب المواقف وغيره يأولونه بدون سبقه وانكارهم ونقل تسليم ان يكون هناك شعر اخر
يكون فيه بدل لفظ بدر لفظ بكر فلا يمتنع عند العقل اجتماعهما في الرجوع لا سيما نظرا الى نظرة التوارد في كلام اكثر الشعراء فلا وجه
لطرح شعر حسان بمجرد رواية شعر اخر يكون فيه لفظ بكر موضع بدر مع ما فيه من التكلفات الباردة يلوح منها اثار الوضع من بعض المخالفين
ثم قال وقوله ويوم بدر فارأيت جوههم فالجواب ان المراد من الوجوه الشخاص لانهم يسمون الخ كما قال الشاعر اني الى الخ فان جعلوا ذلك مجازا
جعلنا ايضا ايامهم مجازا انتهى يا امام المشككين وفخر المخالفين اذ القيت جلباب الحياء وجاوبت العقلاء بما تستحي امامك فيقل الدار
والا لا يقول العاقل معنى قوله ويوم بدر فارأيت وجوههم الى الرحمن يوقع السيوف ناظرات وجوههم من يقع السيوف ناظرة الى الشجعان وايضا ذلك
ذلك ايضا يعلم كل احد عارف باللغة حتى نفسه ايضا ان الوجوه بحسب الحقيقة ليس الشجعان فعلى تقدير تسليم مجيئه بمعنا على سبيل الندرة مجازا لا
يجوز حمله عليه في كل موضع لا يكون كذلك وبعد اللتيا والتي نقول لو سبيل الندرة مجازا لا يلزم جواز حمله عليه في كل موضع لا يكون كذلك وبعد
اللتيا والتي نقول سلمنا صحة تعدية النظر بمعنى الانتظار بواسطة الى لكنا نقول ان الى هاهنا ليس حرف جر بل يجوز ان يكون اصله الالاء اسماء
قال الجوهري الالاء النعم واحدها الا بالفتح وقد يكسر ويكتب بالياء مثاله وامعاء وفي القاموس الالاء النعم واحدها الى والى والو والى
صرح به ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت في المقصور والممدود على ما نقل عنهما الفخر الرازي وقال السيد المرتضى علم الهدى من اجلاء اصحابنا
في تنزيه الغرر انه هاهنا وجه غريب في الاية حكى عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده الى العدل عن الظاهر او الى تقدير محذوف ولا يحتاج
الى منازعتهم في ان النظر يحتمل الرؤية او لا يحتملها بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور في الاية هو الانتظار بالقلب او الرؤية

بالعين فهو ان يحمل قوله تعالى الى ربها على انه اراد به نعمة ربها لان الالاء النعم وفي واحدها اربع لغات الا مثل قفا والى مثل رمى والى مثل
حسى قال الاعشى بكر بن وائل ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى نعمة واراد تعالى بالى ربها نعمة ربها فاسقط التنوين للاضافة
وقال مولانا الطبرسي رحمه الله منا ان في الى اربع لغات الى مثل معا وقفا وامثل جد وحسى وحشى ونحو ذلك انتهى وبين الى اسقط بسبب اضافته الى ربها اما
ما قال الفخر الرازي من ان هذا باطل من وجهين احدهما انه لا نزاع في ان هذه الصيغة في التقدير فلو كانت حقيقة في احد المعنيين الذين ذكرهما لزم الاشتراك وانه
خلاف الاصل وثانيهما ان الجمهور من ائمة النحو يذكرون في باب الحرف الجارة ان منها ما اسماء ومنها ما لا اسما ولو كان واضعه في قسم الاسماء
وهكذا عمله الزمخشري في المفصل مع علو شانه في اللغة وغلوه في الاعتزال فذلك بطل ما ذكرتموه واما الازهري فالذي جعله احد الالاء هو الى مع التنوين
فذلك لا ينفعكم بل الذي ينفعكم ان يجي الى بغير التنوين واحد الالاء وذلك مما لم يذكره الازهري واما البيت الذي ينسبونه الى الاعشى فهو مطرب فيه لان فيه خطأ
في اللغة لانه لا يقال خان النعمة بل يقال كفر النعمة وذلك غير لائق بالاعشى انتهى فهذا ايضا ساقط عن محل الاعتبار لان قوله وانه خلاف الاصل
لا يستحق الا اذا لم يكن هنا دليل على مجيئه بمعنى النعمة من نقل قول الثقات الدالة عليه فلا يتجه انكار الاشتراك اللفظي مطلقا وقوله ثانيهما
ان الجمهور من ائمة النحو الخ فهذا ادل الاشياء على قصور عقله كيف لا ينفطن ان الى الجارة هو غيره مع التنوين وهذا من معنى الاسم اصلا ولذا ترك العلامة الزمخشري
وغيره من علماء العربية عده من الحروف الجارة في الصرف واما مطلوبنا فانما هو ان الى منونا من الاسماء كما صرح بالعلماء الاعلام من المخالفين والموافقين وهذا
ظاهر لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولا يفهم الحق وان كان في غاية الظهور وهكذا قوله لان فيه خطأ في اللغة الخ لان معنى لا يخون الا انه لا يشكر
من نبانه حيا النعمة وهذا لا يدل على ان مقصود الشاعر منه عدم كفران النعمة سلمنا ذلك لكن انما يثبت هذا الخطاء ان نقل من اصحاب اللغة الثقات
المعتمد عليهم من اهل اللغة خطاء هذا الاستعمال ما بدون ذلك فمجرد هذه التخطية خطاء اما قلت الدليل في باب اثبات عدم امكان حمل
النظر على معنى الانتظار ثانيا من ان الانتظار انما يكون للشي المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال فهذا ايضا ممنوع لانه انما يلزم هذه الاستحالة
لو كان متعلق الانتظار هو الله تعالى والامر ليس كذلك بل المتعلق هو الالاء والنعماء الله تعالى فان قلنا ان الى واحد الالاء فلا يلزم
تقدير شي في الكلام وان قلنا انه حرف جر فيلزم التقدير ولا يضر في ذلك اذا شاعدنا العقل والنقل وذلك في القرآن كثير مثل قوله تعالى
وجاء ربك اي امر ربك وقوله لو نادعوكم الى الغفار اي توحيده وقوله ان الذين يوذون الله اي اولياء الله وهذا هو المروي عن مجاهد
والحسن وسعيد بن جبير والضحاك وهو المروي عن علي ابن ابيطالب عليه واله الصلوة والسلم قال الرازي نفسه انه المنقول من قبل الوردين علي
ان كثيرا من الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين فسروا الاية بذلك عن علي رضي الله عنه ينظرون في الاخرة كما ينظرون اليه في الدنيا ينظرون
ما ياتيهم من نعمة واحسان عن سعيد بن جبير انا فعان الازرق ينظرون اليه في الدنيا سال ابن عباس رضي الله عنه قال اهل الجنة ينظرون

رحمته وكرامته

رحمته وكرامته لا يدركه الابصار وعنه ايضا وعن مجاهد رضي الله عنه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر
الثواب من ربها انتهى اقول قد ورد من طريق الامامية احاديث كثيرة موردة لذلك منها ما في العيون باسناده عن الرضا عليه السلم في قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة يعني مشرقة تنتظر ثواب ربها وفي كتاب الاحتجاج في حديث طويل عن صلوات الله عليه واله يقول فيه وقد ساله رجل عما اشتبه عليه من الايات
واما قوله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان ذلك في موضع ينتهي اولياء الله عز وجل بعد ما يفرغ من الحساب الى نهر يسمى الحيوان فيغتسلون
فيه ويشربون منه فتنظر وجوههم اشراقا فيذهب عنهم كل قذى ووعث ثم يومرون بدخول الجنة فمن هذا المقام ينظرون الى ربهم كيف يثيبهم الى ان قال عليه السلم
والناظر في بعض اللغة المنتظر الم تسمع الى قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة بم يرجع المرسلون واما ما قلت ثالثا من ان الاخر مخرج
الترغيب ولا ينبا ان يتضمن النعيم الخ فالجواب عنه ان المنتظر انما يكون في الغم اذا اشتدت حاجته الى ذلك المنتظر او لا يكون اثقا بوصوله اليه فاما ان لم يكن
كذلك فانه لا يكون مغموما فان من بات يتيقن علاقة وتمول الحلقة عند لوانه فلا يكون في الغم بل في السرور وقد قيل ان بعض الاسخياء كان يعد
بتجربة ويقول انما افعل ذلك اجمع لذة التوقع حتى بين لذة العطاء فظهر من هذا ان ما قيل من ان الانتظار مع الوثوق بالوقوع موجب للاحتياج ولا شكال
السابع انه لم يجوز ان يكون المراد منه تقليب الحدقة وقد عرفت انه اظهر منه معنا اما قولك هذا انما يعقل اذا كان المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هنا هو الله
تعالى وليس في الجهة فالجواب عنه لم لا يجوز ان يكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين بل الائمة كذلك وعن علي رضي الله عنه انه قال الى ثواب
ربها ناظرة وعن النخعي انه قال ثنا من سمع عليا رضي الله عنه في قوله تعالى الى ربها ناظرة اذا جاز المومنون الصراط فتحت ابواب الجنة فينظرون الى ما اعد لهم
من الثواب والكرامة وما يطعمون من النعيم وعن حفص بن يزيد النقفي قال سمعت مجاهدا وقتادة عن ابن عباس في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة
وقول مجاهد عن سعيد مسلة ومن طرقنا معاشر الامامية في تفسير علي بن ابراهيم وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة اي مشرقة الى ربها ناظرة قال ينظرون الى وجه الله
ونعمته وفي كتاب التوحيد عن علي عليه السلم في حديث طويل فذلك قوله تعالى الى ربها ناظرة وانما يعني بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك وتعالى وايضا تمسك
الاشاعرة على وقوع الرؤية بقوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون بان الله تعالى ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المومنين غير محجوبين عنه وهذا
الاستدلال ليس بشي لان المحجوبية اعم من الرؤية فكما يحتمل ان يكون المراد انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى كذا يحتمل ان يكونوا محجوبين عن ثواب الله ونعمه
عن دخول الجنة ولا دلالة للعام على الخاص قال مولانا الطبرسي يعني ان هولاء الذين وصفهم بالكفر والفجور محجوبون يوم القيمة عن رحمة الله وعن احسانه
وكرامته عن الحسن وقتادة وقيل ممنوعون عن رحمته عن ابن عباس وقيل لاغيرهم من ثوابه عن ابي مسلم وقيل محجوبون عن ثوابه وكرامته عن علي عليه السلم وبالجملة
لم يقل احد من الصحابة في تفسير هذه الاية في معنى الحجاب الا الرؤية وايضا ليس هذا المعنى الموضوع له اللفظ فالتمسك ساقط عن محل الاعتبار فقد روي من طريقنا
في كتاب عيون الاخبار باسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سالت الرضا عليه السلم عن قول الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقال ان الله تعالى لا يوصف

عكان يحل فيه فيحجب فيه عنه غيبا ولكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون في كتاب التوحيد في حديث طويل عن علي عليه السلم يقول فيه وقد ساله
رجل عما اشتبه عليه من الآيات واما قوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانما يعني يوم القيمة انهم عن ثواب ربهم محجوبون وقد تمسكوا بروايات عامية
قال سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهذه الرواية ضعيفة جدا لان راويه قيس بن حازم وقد اختل في اخر عمره فلا يعول على حديثه مع انه لم يعلم بانه
واعلى تقدير التسليم فمن الجائز ان يكون المراد من الروية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل او لم ير الانسان
انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينا ضروريا كما تعلمون القمر كذلك يؤيد هذا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين
وقد سئل هل رايت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق
الايمان وايضا استدل الفخر الرازي بالاية على صحة الروية في هذه المسألة قولين يصح ويرى ولا يصح ولا يرى وقد استثنا انه يصح فلو قلنا انه لا يرى لكان
قولا ثالثا خارقا للاجماع قال صاحب المواقف وهو غير صحيح لان خلاف الاجماع اثبات ما نفاه الاجماع او نفي ما اثبته وهذا القول الثالث للتفصيل انما هو
هو القول بعد الوقوع وشيء منهما لا ينفيه الاجماع بل كل واحد مما قال به طائفة انتهى بعض كلامه وقال شارحه فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود
انتهى قال محشي المواقف وشارحه المعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية والمستلزم لصحتها وعلى
كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين انتهى اقول وقد ظهر من هذا الكلام ان الدليل على امكان روية الله
تعالى ووقوعها منحصر عندهم في الاجماع وظاهر الايتين فها نحن نتحفك ايها الكامل الاسلامي الناظر فيما مر من الامور الواردة على التمسك
بتلك الايتين ومعارضتهما على تقدير تسليم لانهما مع الدليل العقلي الذي لا معارض له اصلا من جهة العقل باعتراف الخصماء كما عرفت ومع
ظاهر قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقوله تعالى لن تراني الاية وقوله تعالى ولقد سالوا موسى اكبر من ذلك وغير ذلك من الايات
والاخبار الكثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلم كما ستعرف ان شاء الله تعالى مع معارضتهما للاجماع اهل البيت الذين هم ابصر بما في البيت وهم
اهل العصمة من الخطاء والزلل انا مما لا نسلم انا مما لا اجماعا صادقا بحيث يكون غدا حجة فيما بينك وبين الله تعالى ارجع الى قلبك هل يفيدك هذا
الاجماع المخترع لليقين بروية الله تعالى في دار الاخرة واما نحن فنحلف بالايمان المغلظة انا لا نظن بامثال العلماء الكرام الذين يميزون بين
الحسن والقبيح ان يعتقد بذلك اعتقادا جازما بمجرد هذه الدلالات الظنية بل الوهمية والله الهادي الى طريق الرشاد وها هنا اوان ذكر شطر
من الادلة العقلية والنقلية على ما ذهب اليه الفرقة المحقة الامامية زادهم الله تعالى شرفا وتركه فاقول وبالله التوفيق البراهين الدالة
على هذا المطلب الجليل من الاصول العقلية والنقلية كثيرة ونحن نكتفي هنا بذكر ما هو الاعتماد عليه فالاول ان الضرورة قاضية
بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم لا في جهة ولا مكان ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابلة فانه لا يمكن رويته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم

الضروري

الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وقد عرفت ذلك بما لا مزيد عليه والثاني قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
اما وجه الدلالة فلان الادراك متى قرن بالبصر لم يفهم منه الا الروية كما انه اذا قرن بالة السمع فقيل ادركت باذني لم يفهم منه الا السماع وكذلك اذا اضيف
الى كل واحد من الحواس افاد ما ذلك الحاسة اله فيه فقولهم ادركته بفمي معناه وجدت طعمه وادركته بانفي معناه وجدت رايحته وقد تقرر في صنعة ان الجمع
المعرف باللام مفيد للعموم والاستغراق في الحكم باجماع اهل العربية والاصول وبدليل صحة الاستثناء وبشهادة العرف فانهم يكذبون القابل بكلام متضمن على
حكم متعلق بجمع يكون محلى باللام مع تخلفه عن بعض افراده وبشهادة شارح المقاصد الاشاعرة حيث قال بعد تمهيد مقدمة اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع
المعرف باللام في النفي لعموم السلب الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة التنزيل لهذا المعنى هو اللايق بهذا المقام على ما لا يخفى انتهى وهكذا
ظاهر النفي المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض الاوقات اذ لا ترجيح لبعضها على بعض وبدليل صحة الاستثناء كما نقول ما كلمت زيدا الا يوم الجمعة
ولا اكلمه الا يوم العيد وقال تعالى ولا تعضلوهن الى قوله الا ان ياتين وقال ولا يخرجن الى قوله الا ان ياتين وبدليل فهم جمع كثير من الصحابة
والائمة عليهم الصلوة والسلم من الاية ذلك العموم فانه روت العامة انه لما بلغ عايشة ان كعبا قال ان محمدا راى ربه انكرت وقالت قف شعري مما قلت
في حديثك ان محمدا راى ربه ثلث من حدثك بهن فقد اعظم على الله الفرية قال الله تعالى لا تدركه الابصار الخ وروي عن ابن عباس رضي الله عنه
مثل ذلك وفي كتاب التوحيد باسناده الى صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة المحدث ان ادخله الى ابي الحسن الرضا عليه السلم فاستاذنته في ذلك فاذن لي
فدخل عليه فساله عن الحلال والحرام والاحكام حتى بلغ سواله التوحيد فقال ابو قرة انا روينا ان الله عز وجل قسم الروية والكلام بين اثنين فقسم لموسى
عليه السلم الكلام ولمحمد صلى الله عليه وآله الروية فقال ابو الحسن عليه السلم فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الانس والجن لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء اليس محمد صلى الله عليه وآله قال بلى قال كيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انه
جاء من عند الله وانه يدعوهم الى الله بامر الله ويقول لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثله شيء ثم يقول انا رايته بعيني
واحطت به علما وهو على صورة البشر اما تستحيون ما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا ان يكون ياتي عن الله بشيء ثم ياتي بخلافه من وجه اخر وباسناده الى ابي هاشم
الجعفري قال قلت لابي جعفر عليه السلم لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقال يا ابا هاشم اوهام القلوب ادق من ابصار العيون انت قد تدرك بوهمك السند
والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تدركها ببصرك واوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون وامثال ذلك كثيرة واورد على التمسك بهذه الاية
الوجه صاحب المواقف وغيره وجوها الاول ان الادراك هو الروية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول كما يشهد به انا لمدركون
اي الملحقون وادركت الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الروية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والروية المكيفة بكيفية
الاحاطة اخص مطلقا من الروية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاحتمال مع انه مدفوع اما اولا فلان الكلام في الاية

المقيد ايضا كذلك وثانيا لا نسلم ان المعنى الموضوع له للادراك على جميع التقادير انما هو اللحاق لكن الوصول كما يصدق في قوله وانا
لمدركون وادركت الثمرة وادرك الغلام كذا يصدق في صدق وصول الرؤية الى المرئي فان قلت ان استعماله في ادركت ببصري مجاز وفي المواضع الاخر ثالثا
انا نسلم انه معنى مجازي لكن قولك ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ ممنوع لان الوصول واللحاق الذي هو المعنى الموضوع له ليس فيه اعتبار الا
واللحاق جميع الجوانب كما لا يخفى ورابعا ان الروايات التي رواها عن عايشة وابن عباس وتعاضد بالروايات المنقولة عن اهل البيت على ان المراد من الآية هو الرؤية مطلقا
فلم يبق المجال لامثال هذه التعسفات الباردة والتاسي بتلك الوجوه ان لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سلبا كليا
الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سلبا جزئيا ومع الاحتمال الثاني لم يبق فيه حجة ولا يخفى عليك انه غير وارد على ما قررناه ولنا
من تلك الوجوه الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم ان المبصر لا يراه لجواز ان يكون ذلك النفي نفيا للرؤية بالجارحة من جهة انطباعها وهذا ايضا ساقط
عن محل الاعتبار لان المقصود التمدح بتقدسه عن سمات الحدوث من التجسم والتحيز كما صرح شارح المقاصد في اثناء تضعيف هذا الايراد والوجه الثالث المطلوب الاعلى
هو انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدما كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فثبت على انه هذا بدل
على ما ذهب اليه الاشاعرة لانه لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما التمدح في عدم الرؤية
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد انتهى اقول هذا القول نظير قول بعض الملاحدة في قوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم يدل على انه يأكل ويشرب
هذا التقريب لا نفيا وكيف لو كان تمدح الله تعالى باعتبار الامور الحاصرة ونقايضها فقط لزم ان يكون تمدح الواجب تعالى بالصفات الثبوتية كالعلم والقدرة
والحيوة وبالصفات السلبية كما هو في كثير من مواضع من كتاب الله تعالى قبيحا وجهلا وهل هذا الا كفر وزندقة لقد جرى الحق على لسان شارح المقاصد حيث قال
فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم بمعنى الاحاطة بالبصر وهو مستحيل في حق البارئ تعالى لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة قلنا اما فائدة التمدح تنزهه عن سمات
الحدوث والنقصانات من الحدود والنهايات انتهى بعض عباراته والثالث قوله تعالى خطابا لموسى عليه السلام لن تراني فان كلمة لن للنفي في المستقبل بل لتأكيده فان كان
لنا النفي كما صرح به [illegible] بل بانه لا يرى موسى عليه السلام الله تعالى ابدا مع رؤية غيره اياه تعالى ولو يوم القيمة وانكا
لتاكيد النفي في المستقبل فقط مع عدم القرينة يجب حمل [illegible] يلزم الترجيح بلا مرجح لا سيما اذا كان الادلة العقلية والنقلية شاهدة عليه وقد تواترت
الاخبار عن الائمة الاطهار على امتناع رؤيته تعالى وقد ذهب شطر منها وها نختم هذا البحث بذكر كثير منها اما باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال حضرت
ابا جعفر محمد بن علي الباقر فدخل عليه رجل من الخوارج فقال يا ابا جعفر اي شيء تعبد قال الله قال رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ورأته القلوب بحقائق
الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موصوف بالعلامات الحديث وايضا فيه باسناده عن اسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله

جعفر بن محمد الصادق عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد فقال سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا يا ابن الفضل ان الابصار لا تدرك الا ما له
لون وكيفية والله خالق الالوان والكيفية وايضا فيه باسناده عن ابراهيم الكرخي قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام ان رجلا رأى ربه عز وجل في منامه
فما يكون ذلك فقال ذلك رجل لا دين له ان الله تبارك وتعالى لا يرى في اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة وفي الاحتجاج عن يونس بن ظبيان قال دخل رجل
على ابي عبد الله عليه السلام قال أرأيت الله حين عبدته قال ما كنت اعبد شيئا لم اره قال وكيف رأيته قال لم تره الابصار بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان
لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس معروف بغير تشبيه وفي الكافي باسناده عن يعقوب بن اسحق قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه فوقع عليه السلام
يا ابا يوسف جل سيدي ومولاي والمنعم علي وعلى آبائي ان يرى وايضا فيه باسناده عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الرؤية وما ترويه العامة
والخاصة وسألته ان يشرح لي ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا تمانع بينهم ان المعرفة من جهة الرؤية ضرورية فاذا جاز ان يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم
تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا او ليست بايمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمان
لانها ضده فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم يكن تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب ان تزول ولا
في المعاد فهذا دليل على ان الله تعالى لا يرى بالعين اذ العين تؤدي الى ما وصفنا وايضا فيه باسناده عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال قلت له اخبرني عن الله
هل يراه المؤمنون يوم القيمة قال نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين ليرونه في الدنيا
قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير فقلت جعلت فداك فاحدث بهذا عنك فقال لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله
ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون وايضا فيه باسناده عن عاصم بن حميد
عن ابي عبد الله عليه السلام قال ذاكرت ابا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءا
من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر فان كانوا صادقين فليملأوا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب وفي المحاسن نقل عن
ابي عبد الله عليه السلام ان رجلا من اليهود اتى امير المؤمنين فقال يا علي هل رأيت ربك فقال ما كنت بالذي اعبد الها لم اره ثم قال لم تره العيون في مشاهدة
الابصار غير ان الايمان بالغيب بين عقد القلوب وما في البحار عن بعض مصنفات الاصحاب باسناده عن هشام قال كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام اذ دخل
معوية بن وهب وعبد الملك بن اعين فقال له معوية بن وهب يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما تقول في الخبر الذي روي ان رسول الله صلى الله عليه رأى ربه على اي صورة
رآه وعن الحديث الذي رووه ان المؤمنين يرون ربهم في الجنة على اي صورة يرونه فتبسم ثم قال يا معوية ما اقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة
يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته ثم قال عليه السلام يا معوية ان محمدا لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان وان الرؤية على
وجهين رؤية القلب ورؤية البصر فمن عنى برؤية القلب فهو [illegible] ومن عنى برؤية البصر فقد كفر بالله وباياته لقول رسول الله من شبه الله بخلقه فقد كفر ولقد حدثني

ابي عن ابيه عن الحسين بن علي قال سئل امير المومنين عليه السلام فقيل يا اخا رسول الله هل رايت ربك فقال وكيف اعبد من لم اره لم تره العيون
بمشاهدة العيان ولكن تراه القلوب بحقايق الايمان واذا كان المومن يرى ربه بمشاهدة البصر فان كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق ولا بد للمخلوق
من الخالق فقد جعلته اذا محدثا مخلوقا ومن شبهه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكا ويلهم اولم يسمعوا يقول الله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وقوله لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وانما طلع من نوره على الجبل
كضوء يخرج من سم الخياط فدكدكت الارض وصعقت الجبال فخر موسى صعقا اي ميتا فلما افاق ورد عليه روحه قال سبحانك تبت اليك من قول
من زعم انك ترى ورجعت الى معرفتي بك ان الابصار لا تدركك وانا اول المومنين واول المقرين بانك ترى ولا ترى وانت بالمنظر الاعلى ثم قال
عليه السلام ان افضل الفرائض واوجبها على الانسان معرفة الرب والاقرار له بالعبودية وحد المعرفة ان يعرف انه لا اله غيره ولا شبيه له ولا
نظير وان يعرف انه قديم مثبت موجود غير فقيد موصوف من غير شبيه ولا مبطل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وبعده معرفة الرسول والشهادة
بالنبوة وادنى معرفة الرسول الاقرار بنبوته وان ما اتى به من كتاب او امر او نهي فذلك من الله عز وجل وبعده معرفة الامام الذي به تاتم بنعته وصفته
واسمه في حال العسر واليسر وادنى معرفة الامام انه عدل النبي الا درجة النبوة ووارثه وان طاعته طاعة الله وطاعة رسول الله والتسليم له في كل امر
والرد عليه والاخذ بقوله وتعلم ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن ابي طالب عليه السلام وبعده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم انا ثم بعدي موسى
ابني وبعده علي ابنه وبعد علي محمد ابنه وبعد محمد علي ابنه وبعد علي الحسن ابنه والحجة من ولد الحسن ثم قال يا معوية جعلت لك اصلا في هذا فاعمل عليه فلو كنت
تموت على ما كنت عليه لكان حالك اسوء الاحوال فلا يغرنك قول من زعم ان الله تعالى يرى بالبصر قال وقد قالوا اعجب من هذا اولم ينسبوا ادم الى
المكروه اولم ينسبوا ابراهيم الى ما نسبوه اولم ينسبوا داود عليه السلام الى ما نسبوه من حديث الطير اولم ينسبوا يوسف الصديق الى ما نسبوه من حديث زليخا اولم ينسبوا موسى
الى ما نسبوه من القتل اولم ينسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله الى ما نسبوه من حديث زيد اولم ينسبوا علي بن ابي طالب الى ما نسبوه من حديث القطيفة انهم ارادوا بذلك توبيخ
الاسلام ليرجعوا على اعقابهم اعمى الله ابصارهم كما اعمى قلوبهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وامثال ذلك كثيرة اخرجناه في مباحث الاسماء الحسنى
البحث الاول في اثبات ان الاسم غير المسمى هذا هو مذهب الامامية والمعتزلة ووجه مصيرهم اليه ظاهر لان الاسم انما هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يقرر في
انواع الكلية واما اللفظ موضوع لمعنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ولا شبهة في ان الالفاظ التي نتلفظ بها عند التعبير عن الموجودات الخارجية
مغايرة لها بداهة وايضا الاسم عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه يتركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك
وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان ونحو ذلك فكيف يكون الاسم والمسمى متحدين والروايات في الاحتجاج الكثيرة في ابطال
قول من يقول بعينية الاسم والمسمى منها ما في الاحتجاج عن ابي هاشم الجعفري قال كنت عند ابي جعفر الثاني فسأله رجل فقال اخبرني عن الرب تبارك وتعالى

له اسماء وصفات في كتابه وهل اسماؤه وصفاته هي هو فقال ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو انه ذو عدد
وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول هذه الاسماء والصفات لم تزل فان لم تزل محتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها فنعم وان كنت
تقول هذه الاسماء لم تزل صورها وهجاؤها وتقطيع حروفها فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره بل كان الله تعالى ذكره ولا خلق ثم خلقها
وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه وهي ذكره وكان الله سبحانه ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل والاسماء والصفات
مخلوقات والمعنى بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف وانما يختلف ويأتلف المتجزي فلا يقال الله قليل ولا كثير الحديث وفي التوحيد مثله
وبهذا المعنى في الكافي ايضا وفي التوحيد باسناده عن هشام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اسماء الله عز ذكره واشتقاقها فقلت الله مما هو مشتق
قال يا هشام الله مشتق من اله واله يقتضي مألوها والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد
المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني فقال ان لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان
كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق افهمت يا هشام فهما تدفع به وتناضل اعداءنا والمتخذين مع الله عز وجل غيره قلت نعم قال فقال نفعك الله به وثبتك
قال هشام فوالله ما قهرني احد في علم التوحيد حتى قمت مقامي هذا وفي الاحتجاج مثله وقريب من ذلك في الكافي ايضا وايضا في التوحيد باسناده عن الحسين
بن سعيد الخزاز عن رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال الله غاية من غياه فالمغيا غير الغاية توحد بالربوبية ووصف نفسه بغير محدودية فالذاكر الله
غير الله والله غير اسمائه وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق الا ترى الى قوله العزة لله العظمة لله وقال ولله الاسماء الحسنى فالاسماء مضافة اليه وهو التوحيد
الخالص وفي الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال اسم الله غيره وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله فاما ما عبرته الالسن او عملته
الايدي فهو مخلوق والله غاية من غاياه والمغيا غير الغاية والغاية موصوفة وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى لم يتكون قال ع
يسمى باسمائه وهو غير اسمائه والاسماء غيره وفي التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر ومن عبد الاسم ولم يعبد المعنى
فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه
في سره وعلانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين وفي حديث اخر اولئك هم المؤمنون حقا وامثال ذلك كثيرة وايضا يدل على تغاير الاسم والمسمى قوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى وقول النبي صلى الله عليه وآله ان لله تسعة وتسعين اسما لانه معلوم ان المسمى واحد وقد اشتهر نسبة القول بالاتحاد
بين الاسم والمسمى الى الاشاعرة والظاهر ان الباعث على هذا القول قوله تعالى فسبح باسم ربك توهما ان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ كما يدل
عليه احتجاج الاشاعرة بها وهكذا قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها اذ عبادتهم انما كانت للاصنام التي هي المسميات دون الاسماء

وايضا احتجوا بانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو حجج وهذه
كلها مدفوعة اما الاول فلان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او ان يذكر على غير وجه التعظيم او كناية عن تسبيح الذات
كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف فيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى واما الثاني فلان معنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي
سموها بالالهة والاجر كالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث قال التسبيح للذات الرب دون اسمه والعبادة للذوات والاجساد دون اسمائها
بل بما يدان في الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب واما الثالث فلان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من حدوث الالفاظ
حدوث المعاني واعلم ان القول بالاتحاد بين الاسم والمسمى ليس الا سفسطة ظهرت من الاشاعرة لما عرفت من قولهم بالكلام النفسي وقربية ما لا يكون جسما
ولا جسمانيا واقوال متقدميهم كون الله تعالى اقدم وبنحو ذلك وقد دل الاخبار الكثيرة الواردة من طرقنا عن الائمة المتضمنة للرد على من يقول
باتحاد الاسم والمسمى على ان القائلين به كانوا في عصر الائمة عليهم السلام من المعروفين ومعلوم انهم ما هم الا الاشاعرة لما تفطنوا بسخافة هذا القول
حاولوا التأويل لكلام متقدميهم فقالوا المراد من الاسم ليس هو اللفظ الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة بل مرادهم مدلول
الاسم المطلق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء له الخلق لا نفس الخلق ولا يخفى عليك ان مدلول هذه الاسماء مفهومات
كلية لا تصلح ان تكون عين موجود خارجي جزئي فعلى تقدير تسليم هذا التأويل يكون المأول اليه ايضا باطلا وايضا استدلالهم بقوله تعالى
سبح اسم ربك بان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ وهكذا بقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وبقولهم لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة
فان مرادهم صريح في ان مرادهم من الاسم هو اللفظ اما الدليل الاول فظاهر واما الثاني فلان الاسماء التي تكون من قبيل معاني المشتقات العامة
بالاصنام ليست مما سموها عبدة الاصنام واما الثالث فلان المقرر عند الاشاعرة ان صفات الواجب تعالى قديمة باقية على ذات الواجب تعالى فلو فرضنا ان
مدلولات الاسماء غير انه تعالى فيكون قديمة لا حادثة فظهر ان تأويلهم ليس بصحيح ولله در من قال لن يصلح العطار ما افسد الدهر ومن هو ما تلونا
عليك التكلف الذي ارتكبه شارح المقاصد في بيان وجه صحة تمسك الفريقين بالآيات واحد ابن وجه تمسك الاشاعرة في مثل سبح اسم ربك اريد
بلفظ الاسم الذي هو جملة الاسماء المسمى الذي هو من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسمى الذي هو الذات الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين
بعض القرآن في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى ان يراد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن الرحيم العليم القدير وغير ذلك مما هو من اللفظ على الاسماء الحسنى
ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الله الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا البحث الثاني لا كلام في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الواجب
تعالى اذا ورد اذن الشرع به انما الكلام اذا لم يرد الاذن به صريحا وكان الله تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه تعالى فالمعتزلة
يجوزونه ولعلماء الاشاعرة فيه اقوال ويظهر من كلام بعض علمائنا كالعلامة وغيره الجزم بانه توقيفية حجة المجوزين ان اهل كل لغة يسمونه باسم

يختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وبحث في ذلك من المتوقفين حتى يجد الله بعد ذلك امرا وقد انتسخ الله تعالى
دعائي فيه على كلام الكفعمي رحمه الله تعالى المشتمل على اقوال الاصحاب مفصلا فاتا ان نذكره كالعينه تقليلا للمؤنة وتنبيها بمراد ان الاسماء التي وردها
السمع ولا منها يوهم نقصا يجوز اطلاقه على الله تعالى اجماعا وما عدا ذلك فاقسام ثلاثة الاول ما لم يرد به السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه على الله تعالى اجماعا
كالعارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة قد يشعر بسبق فكر والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك
وكذا المتواضع لانه يوهم الذلة والعلامة لانه يوهم التأنيث والداري لانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قول الكاظم عليه السلام يا عالم بالسبيات يا من لا يعلم
ولا يدري كيف هو الا هو من جوازه فيكون مرادفا للعلم الثاني ما ورد به السمع لكن اطلاقه في غير مورده يوهم النقص فلا يجوز كما في قوله يا ماكر ويا مستهزئ قال الشهيد
في قواعده ومنع بعضهم ان يقول اللهم امكر بفلان وقد ورد في دعوات المصباح اللهم استهزئ به ولا تستهزئ بي الثالث ما خلا عن الايهام الا انه لم يرد به السمع كالنجي قال الشهيد
رحمه الله والاولى التوقف عما لا يثبت التسمية به وان جاز ان يطلق معناه عليه اذا عرفت ذلك فنقول قال الشيخ نصير الدين ابو جعفر محمد بن الطوسي في فصوله
كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه تعالى من وجه اخر فكذا قلت لا يجوز ان يطلق عليه الجوهر
لان الجوهر قائم بذاته غير مفتقر الى الغير والله تعالى كذلك وقال الشيخ ابو يوسف بن عبد الجليل في كتابه منتهى السؤل لا يجوز ان يطلق على الواجب صفة لم يرد في الشرع
المطهر اطلاقها عليه وان صح اتصافه بها كالجوهر مثلا بمعنى القائم بذاته لجواز ان يكون في ذلك مفسدة خفية لا نعلمها فانا لا نكتفي في اطلاق الصفة على الموصوف
ثبوت معناها فان لفظي عز وجل لا يجوز اطلاقهما على النبي وان كان عزيزا جليلا في قومه لانهما يختصان بالله تعالى ولولا عناية الله ورأفته بنا في الهام انبيائه اسمائه
لما جسر احد من الخلق ولا اقتحم الاطلاق شيء من الاسماء والصفات عليه سبحانه قلت هذا القول اولى من كل ما فصل المتقدم انتهى الا اذا قامت عليه مناسبة داعية
الى التسمية حيث الامتناع مما لم يرد به نص شرعي وهذا قول العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية موقوفة على النص والاذن الشرعي انتهى كلامه اعلى الله مقامه في اختياره هو الاحوط
لكن يشكل بتوهم هذا وكذا كان نحو ذلك مع عدم النكير من احد انه يعلم بالضرورة البحث الثالث لا شبهة في اشتراك بعض الاسماء الالهية بينه تعالى وبين غيره المشتبه الممتنع
كما يدل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقد وردت في ذلك المعنى الاخبار الكثيرة منها ما في الاحتجاج وغيره عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال
اعلم علمك الله الخير ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفة دلت العاقل انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة مع معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله
في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه ولو كان قبله شيء
كان الاول ذلك الشيء لا هذا وكان الاول اولى بان يكون خالقا للاول ثم وصف نفسه تبارك وتعالى باسماء دعا الخلق اذ خلقهم وتعبدهم وابتلاهم الى ان يدعوه بها فسمى نفسه
سميعا بصيرا قادرا قائما ناطقا ظاهرا باطنا لطيفا خبيرا قويا عزيزا حكيما عليما وما اشبه هذه الاسماء فلما راى ذلك من اسمائه القالون المكذبون وقد سمعونا
نحدث عن الله انه لا شيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا اخبرونا اذ زعمتم انه لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتم بجميعها فان في ذلك دليلا

على انكم مثله في حالاته كلها او في بعضها دون بعض اذ قد جمعتكم الاسماء الطيبة قيل لهم ان الله تبارك وتعالى الزم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف
المعاني وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع وهو الذي خاطب الله عز وجل به الخلق فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم
حجة في تضييع ما ضيعوا وقد يقال للرجل كلب وحمار وثور وسكرة وعلقمة واسد كل ذلك على خلافه وانه لم تقع الاسماء على معانيها التي كانت بنيت عليها
لان الانسان ليس باسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله وانما سمي الله بالعالم بغير علم حادث علم به الاشياء واستعان به على حفظ ما يستقبل من امره والروية
فيما يخلق من خلقه ويفسد ما مضى مما افنى من خلقه مما لو لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلا ضعيفا كما انا راينا علماء الخلق انما سموا بالعلم لعلم
حادث اذ كانوا قبله جهلة وربما فارقهم العلم بالاشياء فصاروا الى الجهل وانما سمي الله عالما لانه لا يجهل شيئا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم
واختلف المعنى على ما رايت وسمي ربنا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصوت لا يبصر به كما ان جزءنا الذي نسمع به لا نقوى على النظر به ولكنه عز وجل اخبر انه لا تخفى عليه الاصوات
ليس على حد ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا بجزء به ابصر كما انا نبصر بجزء منا لا ننتفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل
شخصا منظورا اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الاشياء ولكن اخبر انه قائم يخبر انه حافظ
كقول الرجل القائم بامرنا فلان وهو عز وجل القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس الباقي والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرجل قم
بامر فلان اي اكفه والقائم منا قائم على ساق فقد جمعنا الاسم ولم نجمع المعنى واما اللطيف فليس على قلة وقضافة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع
من ان يدرك كقولك لطف عني هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فهكذا لطف
الله تبارك وتعالى عن ان يدرك بحد او يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى واما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته شيء ليس
للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء فتفيده التجربة والاعتبار علما لولاهما ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل خبيرا بما يخلق والخبير من الناس
المستخبر عن جهل المتعلم وقد جمعنا الاسم واختلف المعنى واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسنم لذراها ولكن ذلك
لقهره ولغلبته الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت على اعدائي واظهرني الله على خصمي يخبر عن الفلج والغلبة فهكذا ظهور الله على الاشياء
ووجه آخر انه الظاهر لمن اراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما برا فاي ظاهر اظهر واوضح من الله تبارك وتعالى لانك لا تعدم صنعته حيثما
توجهت وفيك من آثاره ما يغنيك والظاهر منا البارز بنفسه والمعلوم بحده فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى واما الباطن فليس على معنى الاستبطان للاشياء
بان يغور فيها ولكن ذلك منه على استبطانه للاشياء علما وحفظا وتدبيرا كقول القائل ابطنته يعني خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن منا الغائب في الشيء المستتر به
فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى واما القاهر فانه ليس على معنى علاج ونصب واحتيال ومداراة ومكر كما يقهر العباد بعضهم بعضا فالمقهور منهم يعود قاهرا والقاهر
يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق ملتبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين ان يقول له كن فيكون

والقاهر منا

والقاهر منا على ما ذكرته ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا جميع الاسماء وان كنا لم نسمها كلها فقد نكتفي بالاعتبار بما القينا اليك والله
عوننا وعونك في ارشادنا وتوفيقنا البحث الرابع اعلم ان اسما من اسماء الله تعالى يسمى بالاسم الاعظم كما نطقت به اخبار كثيرة من العامة والخاصة لكن كثر اختلاف
الاقوال في تعيينه فقال بعضهم ان الاسم الاعظم هو الله لانه اشهر اسمائه واعلاها محلا في الذكر والدعاء وامام سائر الاسماء وخصت به كلمة الاخلاص
ووقعت به الشهادة وقد امتاز عن سائر الاسماء بخواص منها انه علم للذات المقدسة فلا يطلق على غيره حقيقة ولا مجازا قال سبحانه هل تعلم له سميا اي هل احد
يسمى الله وقيل سميا اي مثلا وشبيها ومنها ان هذا الاسم الشريف دال على الذات المقدسة الموصوفة بجميع الكمالات حتى لا يشذ به شيء وباقي اسمائه لا يدل احادها
الا على احاد المعاني كالقادر على القدرة والعالم على العلم ومنها انه اسم غير صفة بخلاف سائر اسمائه فانها تقع صفات اما انه اسم غير صفة فلانك تصفه ولا تصف به
فتقول اله واحد ولا تقول شيء اله واما وقوع ما عداه من اسمائه الحسنى صفات فلانه يقال شيء قادر عالم حي الى غير ذلك ومنها ان جميع اسمائه الحسنى يسمى بهذا الاسم ولا
يسمى هو بشيء منها فلا يقال الله اسم من اسماء الصبور والرحيم والشكور ولكن يقال الصبور اسم من اسماء الله ومنها ان الكفعمي رحمه الله تعالى ذكر عن كتاب المنتظم في
سر الاعظم لمحمد بن طلحة صاحب كتاب السؤال ان الجلالة يدل على التسعة والتسعين اسما لانك اذا قسمتها على علم الحروف على قسمين كان كل قسم ثلاثا وثلاثين فتضرب
الثلاثة في الثلاثين تحصل تسعون ثم نضربها في بعد اسقاط المكرر وهي ثلاثة يكون عدد الاسماء الحسنى ايضا اذا جمعت من الجلالة طرفيها وهما ستة تقسم حروفها الاربعة
لكل حرف واحد ونصف فتضرب به فيما في الجلالة من العدد وهو ستة وستون يبلغ تسعة وتسعين عدد الاسماء الحسنى ايضا قال رحمه الله تعالى ورايت في كتاب مشارق
الانوار وحقايق الاسرار للشيخ رجب بن محمد بن رجب الحافظ ان هذا الاسم المقدس اربعة احرف الله فاذا وقفت على الاشياء عرفت انه منه وبه واليه وعنه
فاذا اخذت منها الالف بقي لله ولله كل شيء فاذا اخذت اللام وتركت الالف بقي اله هو اله كل شيء فان اخذت الالف من الاول بقي له وله كل شيء فان اخذت من له
اللام بقي هاء مضمومة هي هو وهو وحده لا شريك له وهو لفظ يوصل الى ينبوع العزة ولفظ هو مركب من حرفين والهاء اصل الواو فهو حرف واحد يدل على
الواحد الحق والهاء اول المخارج والواو اخرها فهو الاول والباطن قال صاحب العدة وهذا القول قريب جدا واليه ذهب ابو حنيفة والكسائي واسمعيل بن اسحق
الانصاري وابو جعفر الطحاوي في كتاب المشكل وهو قول اكثر مشايخ التصنيف والعارفين وحكي في بعض حواشي الكفعمي القول الثاني انه في المصحف قطعا الثالث
انه في الاسماء الحسنى تسعة وتسعين قطعا الرابع انه الله الرحمن الخامس انه يا حي يا قيوم وبالعبرانية اهيا شراهيا السادس انه ذو الجلال والاكرام
السابع يا الهنا واله كل شيء الها واحدا لا اله الا انت وهذه الاربعة اقوال ذكرها الطبرسي في مجمع البيان الثامن انه الله الحي القيوم التاسع عن الصادق
عليه السلام انه البسملة العاشر انه بديع السموات والارض ذو الجلال والاكرام الحادي عشر عن النبي صلى الله عليه وآله انه في ثلاث من آخر سورة الحشر
الثاني عشر عنه صلى الله عليه وآله انه آية الملك الثالث عشر عنه صلى الله عليه وآله انه في ثلاث سور في البقرة آية الكرسي وفي آل عمران الم الله لا اله الا هو
الحي القيوم وفي طه وعنت الوجوه للحي القيوم الرابع عشر ذكره محمد النجار في كتاب التذييل عنه صلى الله عليه وآله قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم

وقوله الله لا اله الا هو الحي القيوم الخامس عشر انه الله لا اله الا هو الرحمن الرحيم السادس عشر ان الاسم الاعظم هو يا نار وروي ذلك عن الصادق
عليه السلم السابع عشر قيل ذكر القضاعي في كتابه دستور معالم الحكم عن علي عليه السلم انه من اول سورة الحديد الى قوله وهو عليم بذات الصدور وفي الكفعمي وحاشيته
روي عن ابن عباس قال دخلت على علي فقلت له سألتك بالله الا ما خصصتني باعظم ما خصك به النبي صلى الله عليه وآله فقال لولا ما اقسمت علي
ها ما فسرت ذكره ما تريد اذا اردت ان تدعو الله باسمه الاعظم فاقرأ اول سورة الحديد الى اخرها فقلت فقال البر والله لا ادعو بها لاجل الدنيا فقال عليه السلم
اصبت بذلك وصاني النبي صلى الله عليه وآله غير انه امرني ان ادعو به في الامور الحادثة القاصدة فلو دعوت به على شيء بعد باذن الله انتهى الثامن عشر انه يا ارحم الراحمين
التاسع عشر انه يا لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين العشرون انه خير الوارثين الحادي والعشرون انه حسبنا الله ونعم الوكيل الثاني والعشرون انه
القرآن الثالث والعشرون انه السميع العليم السابع والعشرون انه الودود ذو ال[illegible] فعال لما يريد الثامن والعشرون انه توكلت على الحي الذي لا يموت
التاسع والعشرون انه بين الجلالتين في الانعام الثلثون انه في الحواميم الحادي والثلثون انه في يس الثاني والثلثون انه فيما بين الحواميم ويس الثالث والثلثون
انه في حروف التهجي في اوايل سور القرآن بجمعها وتركيبها اذا حذف المكرر صراط علي حق نمسكه عددها في الجمل سبعمائة وثلاث وتسعون الرابع والثلثون
انه المتكبر لكونه حرفا عدد اصول جميع الحروف النورانية اعني المقطعة التي اعدادها سبعمائة وثلاث وتسعون الخامس والثلثون عن الصادق عليه السلم انه قال
لبعض اصحابه الا اعلمك الاسم الاعظم قال بلى قال اقرأ الحمد والتوحيد واية الكرسي ثم استقبل القبلة وادع بما شئت ذكر ذلك الشيخ محمد بن الحسن
في روح الصفا في كتاب فضل الدعاء السادس والثلثون عن الصادق عليه السلم انه في فاتحة الكتاب وانها لو قرئت على ميت سبعين مرة ثم رد فيه الروح
ما كان ذلك عجبا ذكره الشيخ المفيد في كتاب التقصير السابع والثلثون عن الرضا عليه السلم انه من بسم الله [illegible] صلوة الفجر [illegible] كان اقرب الى الاسم
الاعظم من سواد العين الى بياضها وانه دخل فيه اسم الله الاعظم الثامن والثلثون انه في هذا الدعاء اللهم اني اسألك لا اله الا انت يا ذا المعارج والقوى
بسم الله الرحمن الرحيم بما انزلته في ليلة القدر ان تجعل لي من امري فرجا ومخرجا واسألك ان تصلي على محمد وال محمد وان تغفر لي خطيئتي وتقبل توبتي يا ارحم الراحمين
ذكر ذلك صاحب كتاب الفوائد الجلية التاسع والثلثون من كتاب النهى لدعوات النبي لابي محمد الحرمي عن النبي صلى الله عليه وآله انه في هذا الدعاء اللهم اني اسألك
بان لك الحمد لا اله الا انت يا حنان يا منان يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال والاكرام الاربعون من كتاب التحصيل عن النبي صلى الله عليه وآله انه في
هذا الدعاء اللهم اني اسألك بانك انت الله لا اله الا انت الاحد الصمد الى اخر السورة الحادي والاربعون عنه انه في هذا الدعاء اللهم اني اسألك
باسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم اعلم واسألك باسمك العظيم الاعظم الكبير الاكبر الثاني والاربعون انه دعا يوشع بن نون الذي
رد له به الشمس وهو اللهم اني اسألك باسمك الطهر الطاهر المقدس المبارك المكنون المخزون المكتوب على سرادق الحمد وسرادق المجد وسرادق القدرة
وسرادق السلطان وسرادق السرائر الى اخر الدعاء كما في الكفعمي الثالث والاربعون انه هذه احرف صفة الاسم الاعظم وهي

١١١١ □

١١١١ □ ١١١١ هي هذه وقد ذكر الكفعمي ستة عشر قولا تركنا ذكر ما بقي خوفا للتطويل من شاء فليرجع اليه وقد ذكر الكفعمي انه ذكرها صاحب كتاب نصاب
الدرجات فيه عن الصادق عليه السلم انه تعالى جعل اسمه الاعظم ثلاثة وسبعين حرفا فاعطى ادم عليه السلم خمسة وعشرين حرفا واعطى نوحا خمسة عشر
وابراهيم عليه السلم ثمانية وموسى اربعة وعيسى حرفين كان بهما يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص واعطى محمدا صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفا واستأثر
شيئا بحرف واحد وفي رواية اخرى عن احدهم عليهم السلم انه كان عند اصف حرف واحد من الاسم الاعظم وبه اتى بعرش بلقيس قبل ان يرتد اليه الطرف وعندنا
من الاسم الاعظم اثنان وسبعين حرفا وحرف استأثره الله لنفسه البحث الخامس في تعداد الاسماء الحسنى بحسب اختلاف الروايات فنذكرها ذكرها
المجلسي في البحار نقلا عن بعض كتب اصحابنا اظنه الغوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان لله اربعة الاف اسم الف لا يعلمها الا الله و
الف لا يعلمها الا الله والملائكة والف لا يعلمها الا الله والملائكة والنبيون واما الالف الرابع فالمؤمنون يعلمونه ثلثمائة منها في التورية وثلثمائة في الانجيل
وثلثمائة في الزبور ومائة في القرآن تسعة وتسعون ظاهرة وواحد منها مكتوم من احصاها دخل الجنة وفي الكافي في التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف غير متصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار
مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها ثلثة اسماء
لفاقة الخلق اليها وحجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون فهذه الاسماء الثلثة التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه اربعة اركان فذلك
اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين اسما فعلا منسوبا اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم
العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع الجليل
الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى تتم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء الثلثة وذلك قوله
عز وجل قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى قال مولانا المجلسي بعد ذكر هذا الحديث اعلم ان هذا الخبر من متشابهات الاخبار وغوامض الاسرار
التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم والسكوت عن تفسيره والاقرار بالعجز عن فهمه اصوب واولى واحوط ولنذكر وجها ما على سبيل الاحتمال
خوفا عن التطويل الممل تركنا ذكره وقال الكفعمي في كتاب التوحيد عن الصادق عليه السلم ما ملخصه ان الله تعالى جعل اسمه اربعة اجزاء اظهر
منها ثلثة لفاقة الخلق اليها وحجب منها الاسم الاعظم المكنون المخزون وجعل لكل اسم من الاسماء الظاهرة اربعة اركان ولكل ركن ثلثين اسما فالاركان
اثنا عشر والاسماء ثلثمائة وستون اسما مثل الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم العظيم المنشئ البديع العلي
وهكذا حتى تتم ثلثمائة وستين اسما وفي التوحيد باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تبارك وتعالى تسعة
وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وهي الله الاله الواحد الاحد الصمد الاول الاخر السميع البصير القدير القاهر العلي الاعلى الباقي

البديع البارئ الاكرم الظاهر الباطن الحي الحكيم العليم الحليم الحفيظ الحق الحسيب الحميد الحفي الرب الرحمن الرحيم الضار الرازق الرقيب
الرؤف الرائي السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر السيد السبوح الشهيد الصادق الصانع الظاهر العدل العفو الغفور الغني الغياث
الفاطر الفرد الفتاح الفالق القديم الملك القدوس القوي القريب القيوم القابض الباسط قاضي الحاجات المجيد المولى المنان المحيط
المبين المقيت المصور الكريم الكبير الكافي كاشف الضر الوتر النور الوهاب الناصر الواسع الودود الهادي الوفي الوكيل الوارث البر الباعث التواب
الجليل الجواد الخبير الخالق خير الناصرين الديان الشكور العظيم اللطيف الشافي وذكر الشيخ ابو العباس احمد بن فهد رحمه الله في عدة الداعي عن الرضا عليه السلم
عن ابيه عن ابائه عن علي عليه السلم ان لله تسعة وتسعين اسما من دعا بها استجيب له ومن احصاها دخل الجنة وهي الله الواحد الاحد الصمد
الاول الاخر السميع البصير القادر القاهر العلي الاعلى الباقي البديع البارئ الاكرم الظاهر الباطن الحي الحكيم العليم الحليم الحفيظ الحق الحسيب الحميد الحفي
الرب الرحمن الرحيم الذارئ الرازق الرقيب الرؤف الرائي السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر السيد السبوح الشهيد الصادق الصانع الطاهر العدل
العفو الغفور الغني الغياث الفاطر الفرد الفتاح الفالق القديم الملك القدوس القوي القريب القيوم القابض الباسط قاضي الحاجات المجيد المولى المنان المحيط المبين المقيت
المصور الكريم الكبير الكافي كاشف الضر الوتر النور الوهاب الناصر الواسع الودود الهادي الوفي الوكيل الوارث البر الباعث التواب الجليل الجواد الخبير الخالق خير الناصرين
الديان الشكور العظيم اللطيف وذكر الشهيد ابو عبد الله محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي قدس الله سره في قواعده هي الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن
المهيمن العزيز الجبار المتكبر البارئ الرقيب المجيب الحكيم المجيد الباعث الحميد المبدئ الخالق المصور الغفار الوهاب الرزاق الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحليم
العظيم العلي الكبير الحفيظ الجليل المعيد المحيي المميت الماجد المنان المنعم سند الفقراء العفو الرؤف الولي الغني المغني الفتاح القابض الباسط الحكيم العدل اللطيف
الخبير العفو الشكور المقيت الحسيب الواسع الودود الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي المحصي الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الاخر الظاهر
الباطن البر ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع المانع الضار النافع النور البديع الوارث الرشيد الصبور الهادي الباقي قال رحمه الله في القواعد وزاد في الكتاب
العزيز في الاسماء الحسنى الرب والمولى والنصير والمحيط والفاطر والعلام والكافي ذو المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن الحسين البادي في جواهره وهي الله الذي
الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع
المعز المذل السميع البصير الحكيم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم
الودود المجيد الماجد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواحد الاحد الصمد القادر القاهر المقتدر المقدم
المؤخر الاول الاخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤف مالك الملك ذو الجلال والاكرام المقسط الجامع الغني المانع الضار
النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور واذا عرفت هذه الاختلافات في تعداد هذه الاسماء الالهية فها نحن نشرع فيما وصل الينا من اقوال العلماء

في شرح هذه الاسماء

في شرح هذه الاسماء فنقول قال محمد بن بابويه عليه الرحمة الله ولا اله هو المستحق للعبادة الا اله ونقول لم يزل الها بمعنى انه يحق له العبادة
ولهذا لما ضل المشركون فقدروا ان العبادة تجب للاصنام سموها الهة واصله الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله يقال اله الرجل يأله اليه اي
فزع اليه من امر نزل به والهه اي اجاره ومثاله من الكلام الامام فاجتمعت همزتان في كلمة كثر استعمالهم لها فاستثقلوها فحذفوا الاصلية لانهم
وجدوا فيما بقي دلالة عليها فاجتمعت لامان اولهما ساكنة فادغموها في الاخرى فصارت لاما مثقلة في قولك الله وقال الكفعمي الله اسم علم
موضوع على ذات الواجب الوجود وقال المعز لدين الله اسم للموجود الحق الجامع للصفات الالهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فان كل
موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته وانما استفاد الوجود منه تعالى وقيل الله اسم لمن هو الخالق لهذا العالم والمدبر له وقال الشهيد الله اسم
للذات المجردة المنعوت عليه قيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الالهية فاذا قلنا الله فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهي صفات الكمال
ونعوت الجلال قال رحمه الله هذا المفهوم هو الذي نعبده ونوحده وننزهه عن الشريك والنظير والمثل والند والضد الاحد الواحد قال محمد بن بابويه في التوحيد
الاحد معناه انه واحد في ذاته ليس بذي ابعاض ولا اجزاء ولا اعضاء ولا يجوز عليه الاعداد والاختلاف لان اختلاف الاشياء من ايات
وحدانيته مما دل به على نفسه ويقال لم يزل الله احدا ومعنى ثانيه انه واحد لا نظير له ولا يشاركه في معنى الوحدانية غيره لان كل من كان له نظراء
او اشباه لم يكن واحدا في الحقيقة ويقال فلان واحد الناس اي لا نظير له فيما هو فيه والله واحد لا عن عدد لانه عز وجل لا يعد في الاجناس ولكنه واحد ليس
له نظير وقال بعض الحكماء الواحد في الاحد انما قيل الواحد لانه متوحد والاول لا ثاني معه ابتدع الخلق كلهم محتاج بعضهم الى بعض والواحد من العدد في الحساب
ليس قبله شيء بل هو قبل كل عدد والواحد كيف ما ادرته او جزيته لم يزد عليه شيء قبله ولم يتغير اللفظ عن الواحد فدل انه لا شيء قبله اذا دل انه لا
قبل دل انه محدث الشيء واذا كان هو معنى الشيء دل انه لا يعد فاذا لم يكن قبله شيء فهو المتوحد بالازل فلذلك قيل واحد احد وفي الاحد خصوصية ليست في
الواحد تقول ليس في الدار واحد يجوز ان واحدا من الدواب او الطير او الوحش او الانس لا يكون في الدار وكان الواحد بعض الناس وغير الناس واذا قلت ليس في الدار
احد فهو مخصوص بالادميين دون سائرهم ولا احد ممتنع من الدخول في الضرب والعدد والتشبيه وفي شيء من الحساب وهو متفرد بالاحدية والواحد منقاد للعدد والقسمة
وغيرهما داخل في الحساب تقول واحد اثنان ثلثة فهذا العدد والقسمة والواحد علة العدد وهو خارج من العدد وليس بعدد وتقول احد اثنين او ثلثة لكل
واحد من الاثنين واحد نصف من الثلثة ثلث فهذه القسمة ولا احد ممتنع من هذا كله لا يقال احد اثنان ولا احد لا يقال احد بين اثنين والاحد
وغيرهما من الالفاظ كلها مشتقة من الوحدة قال ابن فهد رحمه الله في العدة الواحد الاحد هما اسمان يشملهما نفي الابعاض عنهما والاجزاء والفرق
بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المنفرد بالذات والاحد هو المنفرد بالمعنى الثاني ان الواحد اعم مورد الكونه يطلق على من يعقل وغيره ولا يطلق الاحد الا على من يعقل الثالث
ان الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الاحد في ذلك قال الكفعمي الواحد الاحد هما دالان على معنى الوحدة وعدم التجزي قيل وهما بمعنى واحد

الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء وقيل الفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد يدخل الحساب ويجوز ان يجعل له ثانيا لانه لا يستوعب جنسه

بخلاف الاحد الا ترى انك لو قلت فلان لا يقاومه اثنان ولو قلت لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قاله الطبرسي قلت لان احد نفي عام للمذكر

والمؤنث والواحد والجماعة قال سبحانه لستن كاحد من النساء ولم يقل كواحدة لما ذكرنا اما الثاني قال الازهري الفرق بينهما ان الاحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد

اسم لمفتتح العدد الثالث الصفات الرابع قال ايضا العدد الواحد اعم مورد الخ كما ذكرنا من كلامه قال في الحاشية قال الطبرسي رحمه الله في تفسيره ان بناء العدد من الواحد

وليس الواحد من العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى قول الله سبحانه الله احد المعبود الذي تاله الخلق عن درك ماهيته والاحاطة

بكيفيته وتاله اي تحير اله الرجل اذا تحير في الشيء فلم يحط به علما وقيل ان معنى احد في الاية اي ليس كمثله شيء وقيل واحد في الالهية والقدم وقيل

واحد في صفة ذاته لا يشركه في وجوه صفاته احد وقيل واحد في افعاله لان افعاله كلها احسان لم يفعلها لجر نفع ولا دفع ضر فاختص بالوحدة من هذا الوجه اذ لا يشركه

فيه سواه وقيل واحد في انه لا يستحق العبادة سواه لانه القادر على اصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة وغير ذلك مما لا يكون النعمة الا به ولا يقدر على

شيء من ذلك غيره فهو سبحانه من هذه الوجوه الصمد قال ابن بابويه رح في التوحيد الصمد معناه السيد ومن ذهب الى هذا المعنى جاز له ان يقول لم يزل صمدا

ويقال للسيد المطاع في قومه الذي لا يقضون امرا دونه وقد قال الشاعر علوته بحسام ثم قلت له :: خذها حذيف فانت السيد الصمد :: ومعنى ثاني وهو انه المصمود اليه

في الحوائج يقال صمدت صمد هذا الامر اي قصدت قصده ومن ذهب الى هذا المعنى لم يجز له ان يقول لم يزل صمدا لانه قد وصفه عز وجل بصفة من صفات فعله وهو مصيب ايضا والصمد الذي

ليس بجسم ولا جوف له الصمد قال ابن فهد رح في العدة الصمد هو السيد الذي يصمد اليه في الامور ويقصد في الحوائج والنوازل واصل الصمد القصد تقول

صمدت صمد هذا الامر اي قصدت قصده وقيل الصمد الذي ليس بجسم ولا جوف له قال الكفعمي رح السيد الذي يصمد اليه في الحوائج اي يقصد واصل الصمد القصد قال

ما كان الا حسب ابن ... طاهر ... كتاب مكة يصمد اي يقصد وقيل هو الباقي بعد فناء الخلق وعن الحسين عليه السلام الصمد الذي انتهى اليه السؤدد والصمد الدائم الذي لم يزل ولا

يزال والذي لا جوف له والذي لا ياكل ولا يشرب ولا ينام وقال هو الباقي بعد الخلق وهب ... اهل البصرة الى الحسين عليه السلام يسألونه عن الصمد فقال ان الله قد فسره

فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يخرج منه شيء كثيف كالولد ولا لطيف كالنفس ولا ينبعث منه البدوات كالنوم والغم والرجاء والرغبة والشبع والخوف

واضدادها وكذا هو لا يخرج من كثيف كالحيوانات والنبات ولا لطيف كالبصر وسائر الالات وقال ابن الحنفية الصمد هو القائم بنفسه الغني عن غيره قال الامام

زين العابدين عليه السلام هو الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء وقال زيد بن علي هو الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو الذي

ابدع الاشياء امثالا واضدادا وباينها وعن الصادق عليه السلام قال قدم على ابي الباقر عليه السلام وفد من فلسطين فسال منها الصمد فقال

تفسيره فيه خمسة احرف الالف دليل على انيته وذلك قوله شهد الله انه لا اله الا هو واللام تنبيه على الهيته ... هما مدغمان لا يظهران ولا يسمعان بل يكتبان فادغامهما

دليل لطفه تعالى وصفاته لا يقع ... فاذا فكر العبد في انية البارئ تحير ولم يخطر شيء يتصور مثل لام الصمد لم يقع في حاسة واذا نظر في نفسه لم يرها واذا فكر في انه

خالق الاشياء

خالق الاشياء ظهر له ما خفي ... الى الاوهام المكنونة والصاد دليل صدقه في كلامه وامره بالصدق لعباده والميم دليل ملكه الذي لا يزول والدال دليل

دوام ملكه الذي لا يوصف بالزوال وعن الباقر عليه السلام الصمد السيد المطاع الذي ليس فوقه ناه ولا امر وقيل الصمد المتعالي عن الكون والفساد والصمد الذي

لا يوصف بالتناظر وعن الصادق عليه السلام لو وجدت لعلمي حملة لنشرت التوحيد والاسلام والايمان والدين والشرائع من الصمد الاول الاخر قال ابن بابويه في التوحيد

الاول والاخر معناهما انه الاول بغير ابتداء والاخر بغير انتهاء قال ابن فهد في عدته الاول هو السابق للاشياء الكائن لم يزل قبل وجود كل الخلق والاخر

هو الباقي بعد فناء الخلق وليس معنى الاخر ما له الانتهاء كما ليس معنى الاول ما له الابتداء فهو الاول والاخر قال الكفعمي اي الذي لا شيء

قبله الكائن قبل وجود الاشياء بلا ابتداء والباقي بعد فناء الخلق بلا انتهاء كما انه الاول بلا ابتداء وليس معنى الاخر ما له الانتهاء كما ليس معنى الاول ما له

الابتداء قال ابن بابويه في التوحيد السميع معناه انه اذا وجد المسموع كان له سامعا ومعنى ثان انه لا يجوز فيه ... الباري عز وجل سميع لنا قال ابن فهد في العدة

معنى السامع يسمع السر والنجوى سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت وقد يكون السماع بمعنى القبول والاجابة وهو الذي يقبل الثواب ويسمع الدعاء وقيل السميع العالم

بالمسموعات وهي الاصوات والحروف فهو ثابت له ظاهرا لا يغيب عنه شيء من اصوات خلقه ولا عالم بكل معلوم فيدخل فيه ذلك السميع قال الكفعمي قال الطبرسي

في كتاب مجمع البيان هو من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك المسموعات اذا وجدت وهي ترجع الى كونه تعالى حيا لا افة به والسامع المدرك ويوصف القديم تعالى في الازل

بانه سميع ولا يوصف في الازل بانه سامع لانه انما يوصف بذلك اذا وجدت المسموعات قال الشيخ ابو العباس قدس سره في كتاب عدة الداعي السميع بمعنى السامع الذي يسمع السر والنجوى

سواء عنده الجهر والخفوت والنطق والسكوت وقد يكون السميع بمعنى القبول والاجابة ومنه قول المصلي سمع الله لمن حمده اي قبل الله حمد من حمده واستجاب له وقيل السميع العالم بالمسموعات

وهي الاصوات والحروف قال ابن بابويه في التوحيد البصير معناه اذا كانت المبصرات كان لها مبصرا ولذلك جاز ان يقال لم يزل بصيرا ولم يجز ان يقال لم يزل مبصرا ...

... والعمى وفي اللغة معنى البصير ... والله عز وجل بصير لا بجارحة وليس معناه تبارك وتعالى انه سميع بصير وصفنا بانه عالم بل معناه ما قدمنا

من كونه مدركا وهذه الصفة صفة كل حي لا افة به البصير قال ابن فهد رح في العدة هو المبصر العالم بالخفيات وقيل البصير العالم بالمبصرات قال الكفعمي العالم با

او العالم بالمبصرات وفي القواعد السميع هو الذي لا يعزب عن ادراكه مسموع وان خفي والبصير الذي لا يعزب عنه ما تحت الثرى ومرجعهما الى العلم لتعاليه سبحانه عن الحاسة

والمعاني القادر القاهر قال ابن بابويه في التوحيد القدير القاهر معناهما ان الاشياء لا تطيق الامتناع منه ومما يريد الانفاذ فيها وقيل ان القادر من يصح

منه الفعل اذا لم يكن في حكم الممنوع والقهر الغلبة والقدرة مصدر قولك قدر قدرة اي ملك فهو قدير قادر مقتدر وقدرته على ما لم يوجد واقتداره على ايجاده هو قهره وملكه

لها وقد قال عز ذكره مالك يوم الدين ويوم الدين لم يوجد بعد ويقال الله عز وجل قاهر ومعناه ان الاشياء لا تطيق الامتناع منه ومما يريد الانفاذ فيها ولم تكن

مقتدرا عليها ولم تكن موجودة كما يقال مالك يوم الدين ويوم الدين لم يوجد بعد قال ابن فهد في العدة معنى القادر هو من القدرة على الشيء والتمكن منه فلا يطيق

احد من دونه ولا يستطيع الخروج عن ... والمراد القهار القاهر هو الذي قهر الجبابرة وقهر العباد بالموت ولا تطيق الاشياء الامتناع مما يريد الانفاذ فيها القاهر

القادر قال الكفعمي معنى غير ان القدير مبالغة في القادر وهو الموجد للشيء اختيارا من غير عجز ولا فتور والقدير الذي قدرته لا تتناهى فهو ابلغ
من القادر ولهذا لا يوصف به غير الله والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل قدرة الانسان هيئة يتمكن بها من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما تقتضيه مشيته وفيه دليل ان
العبد قادر والله لانه وكل شيء مقدور لله قاله البيضاوي في تفسيره قال الطبرسي في تفسيره الكبير في قوله ان الله على كل شيء قدير انه عام فهو قادر على الاشياء كلها
على ثلثة اوجه على المعدومات بان يوجدها وعلى الموجودات بان يفنيها وعلى مقدور غيره بان يقدر عليه ويمنع منه وفي كتاب منتهى السؤل القادر هو الذي ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل وليس القدرة مشروطة بان يشاء حتى اذا لم يكن يشاء لم يكن قادرا بل هو لعظمته قادر مطلقا من غير اعتبار المشية عنده الا انه قادر على اقامة القيمة الان
الا انه ايثار اقامتها الى ما جرى من سابق علمه وتقدير اجلها في وقتها فذلك لا يقدح في القدرة والقادر المطلق الذي يخترع كل موجود اختراعا يتفرد به ويستغني فيه
عن معاونة غيره وهو الله العلي الاعلى قال ابن بابويه في التوحيد العلي القاهر فالله العلي ذو العلاء والعلاء المتعالي في القدرة والقهر والاقتدار يقال علا الملك علوا ويقال
لكل شيء قد علا علوا وعلا يعلى علاء والعلاء كسب الشرف من المعالي وعلو كل شيء اعلاه برفع العين وخفضها وفلان من علية الناس وهو اسم لمعنى الارتفاع
والصعود والهبوط عن الله عز وجل ومعنى ثان انه تعالى عن الاشياء والانداد وعما خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر اهل الضلال فهو متعال عما يقول
الظالمون علوا كبيرا واما الاعلى فمعناه القاهر ويؤيد ذلك قوله عز وجل لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى اي القاهر وقوله عز وجل في تحريض المؤمنين على القتال ولا
تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله عز وجل ان فرعون علا في الارض اي غلبهم واستولى عليهم وقال الشاعر في هذا المعنى شعر فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وكاسر ومعنى ثان انه متعال عن الاشباه والانداد كما قال تعالى عما يشركون قال ابن فهد العلي المنزه عن صفات المخلوقين تعالى عن ان يوصف بها وقد يكون
بمعنى العالي فوق خلقه بالقدرة عليهم الرفيع بمعنى المتعالي عن الاشباه والانداد وعما خاضت فيه وساوس الجهال وترامت اليه فكر الضلال فهو متعال عما يقول الظالمون علوا
كبيرا الاعلى بمعنى العالي كقوله تعالى لا تخف انك انت الاعلى وقد يكون بمعنى المتنزه عن الامثال والاضداد والاشباه والانداد العلي قال الكفعمي الذي لا رتبة
فوق رتبته المنزه عن صفات المخلوقين وقد يكون بمعنى العالي فوق خلقه بالقدرة عليهم والفرق بين العلي والرفيع ان العلي قد يكون بمعنى الاقتدار وعلو المكان
والرفيع رفع المكان الا غير لذلك لا يوصف تعالى بانه رفيع القدر والشأن الا اي العالي وقوله تعالى وانتم الاعلون اي الغالبون المنصورون بالحجة والظفر
وفي غلبتهم منه وان فرعون علا في الارض اي غلب وتكبر وطغى وقد يكون بمعنى المتنزه عن الامثال والاضداد والاشباه والانداد الباقي قال ابن بابويه في التوحيد
الباقي معناه الكائن بغير حدث ولا فناء والبقاء ضد الفناء بقي الشيء يبقى بقاء ويقال ما بقيت منهم باقية ولا وقتهم من الله واقية والدائم في صفاته هو الباقي ايضا الذي لا يبيد ولا يفنى
الباقي في الحد هو الذي لا يعرض عليه اعراض الزوال وبقاؤه غير متناه ولا محدود وليست صفة بقائه والكيفية لحقيقة الباقي ولا منها لان بقاء الباقي
وبقاؤهما ابد غير ازلي ومعنى الازلي ما لم يزل والابدي ما لا يزال واما المخلوقات بعد ما لم يكونا وهذا فرق ما بين الازلي والابدي الباقي قال الكفعمي قال الشهيد هو الموجود

الواجب وجوده لذاته ازلا وابدا ثم نقل من صاحب الجواهر قضايا القدم ما نقلنا عن صاحب العقائد البديع قال ابن بابويه في التوحيد البديع معناه مبدع
البدائع ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وهو فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب اليم والمعنى مؤلم ويقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع قال الشاعر في هذا المعنى
شعر امن ريحانة الداعي السميع يؤرقني واصحابي هجوع فالمعنى الداعي المسمع والبديع الذي يكون اولا في كل امر ومنه قول الله عز وجل قل ما كنت بدعا من الرسل اي لست باول
مرسل والبدعة اسم ما ابتدع من الدين وغيره وقد قال الشاعر في هذا المعنى شعر وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك بخلهما بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط
عن ماية سبعة واخرى ثلثة الافها وتسع ماية اشعها ويقال لقد جئت بامر بديع اي مبتدع عجيب البديع قال ابن بابويه في التوحيد البديع معناه مبدع
ومحدث الاشياء على غير مثال واحتذاء وهو فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب اليم والمعنى مؤلم ويقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع قال الشاعر في هذا المعنى شعر امن ريحانة الداعي السميع
يؤرقني واصحابي هجوع فالمعنى الداعي المسمع والبديع الذي يكون اولا في كل امر ومنه قول الله عز وجل قل ما كنت بدعا من الرسل اي لست باول مرسل والبدعة اسم ما ابتدع
من الدين وغيره وقد قال الشاعر في هذا المعنى شعر وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك بخلهما بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن ماية سبعة واخرى ثلثة الافها
وتسع ماية اشعها ويقال لقد جئت بامر بديع اي مبتدع عجيب البديع قال ابن فهد هو الذي فطر الخلق مبتدعا على غير مثال سبق وهو فعيل بمعنى مفعل كاليم
بمعنى مؤلم والبديع الذي يكون اولا في كل شيء قل ما كنت بدعا من الرسل اي لست باول مرسل البديع قال الكفعمي هو الذي فطر الخلق مبتدعا على غير مثال سبق وهو فعيل بمعنى مفعل
كاليم بمعنى مؤلم والبديع يقال للفاعل والمفعول والمراد هنا الاول والبديع الذي يكون اولا في كل شيء ومنه قوله تعالى ما كنت بدعا من الرسل اي لست باول مرسل البارئ قال
ابن بابويه في التوحيد البارئ معناه انه بارئ البرايا اي خالق الخلائق برأهم يبرأهم اي خلقهم يخلقهم والبرية الخليقة واكثر العرب على ترك همزها وهي فعيلة بمعنى مفعولة وقال بعضهم
بل هي ماخوذة من بريت العود ومنهم من يزعم انه من البرى وهو التراب اي خلقهم من التراب وقالوا لذلك لا يهمز البارئ قال ابن فهد في العدة البارئ الخالق يقال برأه الله اي خلقه
كما يقال بارئ النسم وهو الذي فلق الحبة وبرأ النسمة والبرايا الخلائق والبرية الخليقة البارئ قال الكفعمي الخالق والبرية الخلق والبرايا الخلائق
الاكرم قال ابن بابويه في التوحيد الاكرم معناه الكريم وقد يجيء افعل في معنى الفعيل مثل قوله عز وجل وهو اهون عليه اي هين عليه ومثل قوله عز وجل لا يصليها الا
الاشقى وسيجنبها الاتقى يعني الشقي والتقي وقد قال الشاعر في هذا المعنى شعر ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول الاكرم قال ابن فهد في العدة معناه
الكريم وقد يجيء افعل بمعنى الفعيل كقوله تعالى وهو اهون عليه ولا يصليها الا الاشقى وسيجنبها الاتقى يعني الشقي والتقي وانشد في هذا المعنى شعر ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه
اعز واطول الاكرم قال الكفعمي معناه الكريم وقد يجيء افعل بمعنى فعيل كقوله تعالى وهو اهون عليه ولا يصليها الا الاشقى وسيجنبها الاتقى يعني الشقي والتقي وقال الشاعر ان الذي
سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول اي عزيزة طويلة الظاهر قال ابن بابويه في التوحيد الظاهر معناه انه الظاهر بآياته التي اظهرها من شواهد قدرته وآثار حكمته وبينات حجته
التي عجز الخلق جميعا عن ابداع اصغرها وانشاء ايسرها واحقرها عندهم كما قال الله تبارك وتعالى ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فليس شيء من خلقه الا هو شاهد له
على وحدانيته من جميع جهاته اعرض تبارك وتعالى عن وصف ذاته فهو ظاهر بآياته محتجب بذاته ومعنى ثان انه ظاهر غالب قادر على ما يشاء ومنه قوله عز وجل فاصبحوا ظاهرين

غالبين فهو الظاهر قال ابن فهد في العدة بحججه الظاهرة وبراهينه النيرة وبشواهده الدالة على ثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته فلا موجود الا وهو
يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعبر عن توحيده شعر وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وقد يكون بمعنى العالي كقوله تعالى فاصبحوا ظاهرين الباطن قال الكفعمي
اي الظاهر بحججه الظاهرة وبراهينه الباهرة الدالة على صحة ربوبيته وثبوت وحدانيته فلا موجود الا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع الا وهو يعبر عن توحيده وفي كل شيء له آية تدل على انه
واحد وقد يكون الظاهر بمعنى العالي ومنه قوله صلى الله عليه وآله انت الظاهر فليس فوقك شيء وقد يكون بمعنى الغالب ومنه قوله تعالى فايدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين
والباطن المحتجب عن ادراك الابصار واوهام الخواطر والافكار وقد يكون الخبير ببطانات الامور عرفا وبطن الرجل لبحثه الذي يطلعهم على سر المعنى انه عالم بسرائر القلوب
على ما بطن من الغيوب الباطن قال ابن فهد في العدة معناه ... على الاوهام فهو باطن بلا احاطة اذ لا يحيط ... الفكر فتحيث ... ثم لم يحيط وفات
ولم تكتنهه وجاز عنه الابصار فلم تدركه فهو باطن كل باطن ومحتجب كل محتجب بطن بالذات وظهر وعلا بالآيات فهو الباطن بلا اجتناب والظاهر بلا اقتراب ومعنى ثان انه
باطن كل شيء اي خبير بصير بما يسرون وبما يعلنون وبكل ما ذرا وبرا وبطن الرجل لبحثه من القوم الذين يداخلهم ويداخلونه في دخلة امره والمعنى انه عالم بسرائرهم لا انه عز وجل
يبطن في شيء يواريه الباطن قال ابن فهد رحمه الله في العدة المحتجب عن ادراك الابصار وتلون الخواطر والافكار فهو الظاهر الخفي الظاهر بالدلائل والاعلام والخفي
بالكنه عن الاوهام محتجب بالذات ظاهر بالآيات فهو الباطن بلا احتجاب ... اخلق في امره وانه عالم بسرائرهم فهو العالم بسرائر القلوب والمطلع على ما بطن من الغيوب
الحي قال ابن بابويه في التوحيد الحي معناه الفعال المدبر وهو حي لنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حياة بها يحيى قال ابن فهد في العدة هو الفعال المدبر وهو
لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حياة بها يحيى قال الكفعمي هو الذي لم يزل موجودا وبالحياة موصوفا لم يحدث له الموت بعد الحياة ولا العكس قاله البادرائي
السؤال انه الفعال المدبر حي لا فعل له ولا ادراك فهو ميت واقل درجات الادراك ان يشعر المدرك نفسه فالحي الكامل هو الذي تندرج جميع المدركات تحت
ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مخلوق وكل ذلك لله فالمطلق هو الله الحكيم قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه عالم والحكمة في اللغة العلم ومنه
قوله عز وجل يؤتي الحكمة من يشاء ومعنى ثان انه محكم وافعاله محكمة متقنة من الفساد وقد حكمته واحكمته لغتان وحكمة اللجام سميت بذلك لانها تمنعه من
الشدة ... احكمته الحكيم قال ابن فهد في العدة هو المحكم للخلق للاشياء والاحكام للخلق الاتقان التدبير وحسن التصوير والتقدير وقيل الحكيم العالم والحكم
في اللغة العلم قال تعالى يؤتي الحكمة من يشاء والحكيم ايضا الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب والحكيم الذي يضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه في تقديره ولا يسخط عليه
في تدبيره الحكيم قال الكفعمي هو المحكم لخلق الاشياء والاحكام هو اتقان التدبير وحسن التصوير والتقدير والحكيم ايضا الذي لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب والذي يضع الاشياء مواضعها
والحكيم العالم والحكمة لغة العلم ومنه يؤتي الحكمة من يشاء وعن ابن عباس الحكيم الذي كمل في حكمته العليم الذي كمل في علمه العليم قال ابن بابويه في التوحيد العليم معناه
انه عليم بنفسه عالم بالسرائر مطلع على الضمائر لا يخفى عليه خافية ولا يعزب عنه مثقال ذرة علم الاشياء قبل حدوثها وبعد ما احدثها سرها وعلانيتها ظاهرها وباطنها وفي
علمه عز وجل بالاشياء على خلاف علم الخلق دليل على انه تبارك وتعالى بخلافهم في جميع معانيه والله عالم لذاته والعالم من يصح منه الفعل المحكم المتقن فلا يقال انه يعلم الاشياء بعلم كما لا

معه علم غيره ولا يقال انه ذو علم ... وهكذا يقال في جميع صفات ذاته العليم قال ابن فهد رحمه الله في العدة هو العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها علم
الخلق لقوله تعالى وهو عليم بذات الصدور فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء عالم بتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها العليم قال الكفعمي هو العالم بالسرائر
والخفيات وتفاصيل المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها والعليم مبالغة العالم في العلم لان قولنا عالم يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان له مسموعا واذا وصفنا بانه عليم
افاد بانه متى صح معلوم فهو عالم به كما ان سميعا يفيد انه متى صح مسموع فلا بد ان يكون سامعا له قاله الطبرسي فالعلوم كلها ضرورية له لا احتمالا ولا استدلالية فهو الذي لا تخفى عليه
فلا علم له الا ضروريا الحليم قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه حليم عن عصاه لا يعجل عليهم بعقوبته الحليم قال ابن فهد في العدة هو ذو الصفح والاناة الذي لا يستفزه جهل جاهل
ولا يغضب لعصيان عاص الحليم قال الكفعمي ذو الحلم والصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثم لا يسارع الى الانتقام مع غاية قدرته ولا يستحق الصافح مع العجز اسم الحليم
انما الحليم هو الصفوح مع القدرة الحفيظ قال ابن بابويه في التوحيد الحافظ والحفيظ هو فعيل بمعنى فاعل معناه انه يحفظ الاشياء ويصرف عنها البلاء ولا يوصف بالحفظ على معنى العلم لانا
نحفظ القرآن والعلوم على المجاز والمراد بذلك انا اذا علمناها لم يذهب عنا كما اذا حفظنا الشيء لم يذهب عنا الحفيظ قال ابن فهد في العدة هو الحافظ الذي يحفظ السماوات
والارض وما بينهما ويحفظ عباده من المهالك والمعاطب ويقيهم مصارع السوء الحفيظ قال الكفعمي هو الحافظ الدائم للموجودات والمزيل لتضاد العناصر بحفظها عن الفساد
ويحفظ السماوات والارض وما بينهما ويحفظ عباده من المهالك والمعاطب والحفيظ الرقيب المهيمن وقال بعضهم الحفيظ موضع المبالغة فتفسيرها حافظهم الحق قال ابن
بابويه في التوحيد معناه الحق ... المقصود هو قوله عز وجل ... ومعنى ثان ... هو الحق ... غير الباطل ويؤيد ذلك بان الله هو الحق وان ما يدعون من دونه
هو الباطل ... قال ابن فهد في العدة هو المتحقق كونه ووجوده وكل شيء صح وجوده وكونه فهو حق كما يقال الجنة حق كائنة والنار
حق قال الكفعمي هو المتحقق وجوده وكونه ... كونهما ... الحسيب قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه المحصي لكل شيء
العالم به لا يخفى عليه شيء ومعنى ثان انه المحاسب عباده يحاسبهم باعمالهم ويجازيهم عليها وهو فعيل بمعنى فاعل مثل جليس ... والله حسبي وحسبك اي
واحسبني الشيء اي كفاني واحسبته اي اعطيته حتى قال حسبي ومنه قوله عز وجل جزاء من ربك عطاء حسابا اي كافيا الحسيب قال ابن فهد في العدة هو الكافي في نفوس
حسبهم اي كافيهم حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين اي هو كافيك والحسيب ايضا بمعنى المحاسب كقوله تعالى كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اي محاسبا الحسيب المحصي
والعالم الحسيب قال الكفعمي الكافي فعيل بمعنى مفعل كاليم بمعنى مؤلم من قولهم احسبني اي اعطاني ما كفاني وحسبك درهم اي كفاك ومنه حسبنا الله ومن اتبعك
اي كافيك والحسيب ايضا منه وكفى بنفسك اليوم حسيبا اي محاسبا والحسيب المحصي العالم الحميد قال ابن بابويه في التوحيد معناه المحمود وهو فعيل بمعنى مفعول والمحمود
الذي يحمد فلانا اذا رضيت فعله ونشرته في الناس ... قال ابن فهد في العدة هو المحمود الذي استحق الحمد في السراء والضراء وفي الشدة والرخاء الحفي قال ابن بابويه
معناه العالم ومنه قوله عز وجل يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيئها وقيل ... انه اللطيف والحفاوة مصدر اللطيف
بك بر ولطيف الحفي قال ابن فهد في العدة معناه العالم قال الله تعالى يسألونك عن الساعة كانك حفي عنها اي عالم بوقت مجيئها وقد يكون الحفي بمعنى اللطيف

الخفي بربك ويلطفك الخفي قال الكفعمي بالحاء المهملة اي العلم ومنه يسئلونك عن الساعة كانك حفي عنها اي عالم بوقتها وقد يكون الحفي

اللطيف ومعناه ابرك ويلطفك ومنه انه كان بي حفيا اي بارا معينا الرب قال ابن بابويه الرب المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه له عز وجل ارجع

ربك اي الى سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين لان يربني رجل من قريش احب من ان يربني رجل من هوازن يريد يملكني ويصير ربا وما الكا ولا يقال للمخلوق الرب بالا

والالان لان الالف واللام دالتا على العموم وانما يقال للمخلوق رب كذا فيعرف بالاضافة لانه لا يملك غيره فينسب الى ما يملكه والربانيون نسبوا الى التأله والعبادة للرب

في معنى الربوبية والربيون الذين صبروا مع الانبياء عليهم السلم قال ابن الاثير في النهاية الرب المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله ارجع الى ربك اي الى سيدك ومليكك وقال

يوم حنين لان يربني رجل من قريش الى من ان يربني رجل من هوازن يريد يملكني ويصير ربا ومالكا ولا يدخل الالف واللام على غير المعين سبحانه لانهما للعموم وهو المالك

وانما يطلق على غيره بالنسبة الى ما يملكه ويضاف اليه والربانيون نسبوا الى التأله والعبادة للرب لانقطاعهم اليه والمتجرد منه والربانيون الصالحون الانبياء والاولياء

لهم الرب قال الكفعمي هو في الاصل بمعنى التربية وهو تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب ثم سمي به المالك لانه

ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غير الله الا مقيدا كقولنا رب الضيعة ومنه ارجع الى ربك واختلف في اشتقاقه على اربعة اوجه الاول انه مشتق من المالك كما ما لكها منه

بعض العرب لان احب الى من ان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن اي يملكني ومنه قول النبي للرجل ارب غنم انت ام رب ابل فقال من كل قد اتاني الله

فاكثر واطيب الثاني انه مشتق من السيد ومنه قوله تعالى اما احدكما فيسقي ربه خمرا اي سيده ومن ذلك قول لبيد واهلكن يوما رب كندة وابنه رب معد بين خبت وعرعر

قوله تعالى ربانيون وهم العلماء سموا بذلك لقيامهم بتدبير الناس وتعليمهم ومنه ربة البيت لانها تدبره وتقول ربه يربه فهو رب الرابع انه مشتق

من التربية ومنه قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فسمي ولد الزوجة ربيبة لتربية الزوج لها في معنى يربيه ويجوز على هذا ان يسمى ربانيا لان يكون في حجورهم لان

يسمى الفاعلين والمفعولين بما يقع بهم ويقولون هذا قتيل وهذا ذبيح ان لم يقتل وان لم يذبح بعد اذا كان يراد قتله او ذبحه ويقولون هذه ضحية لما اعد

هذا ان قيل ما تفسير لا اسيد او مالك فذلك من صفات ذاته تعالى وان قيل لانه مدبر لخلقه او مربيه فذلك من صفات افعاله تعالى الرحمن قال ابن بابويه

في التوحيد معناه الواسع الرحمة على عباده يعمهم بالرزق والانعام عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تبارك وتعالى في الكتب لا سمي له فيه ويقال رجل رحيم القلب ولا يقال

رحمن الرحمن يقدر على كشف البلوى ولا يقدر الرحيم من خلقه على ذلك وقد جوز قوم ان يقال للرجل رحمان وارادوا به الغاية في الرحمة وهذا خطاء والرحمن هو

العام والرحيم بالمؤمنين خاصة الرحمن قال ابن فهد في العدة بجميع خلقه اذ هو والرحمة التي وسعت في ادرار اقواتهم واسباب معاشهم وعمت المؤمن والكافر

والصالح والطالح الرحمن الرحيم قال الكفعمي قال الشهيد هما اسمان للمبالغة من رحم كغضبان من غضب وعليم من علم والرحمة لغة رقة القلب وانعطاف

يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وقال المرتضى ليست الرحمة عبارة عن رقة القلب والشفقة انما هي عبارة عن الفضل والانعام

الاحسان فعلى هذا يكون اطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الاول مجازا وقال حسن العادات رقة القلب من الخلق يقال له رحيم لكثرة رحمته

منه بسبب الرقة واقلها الدعاء للمرحوم والتوجع له وليست في حقه تعالى كذلك بل معناها ايجاد النعمة للمرحوم وكشف البلوى عنه والحد

الشامل ان يقول هي التخلص من اقسام الافات وايصال الخيرات الى ارباب الحاجات والرحمن الرحيم مشتقان من الرحمة وهي النعمة ومنه وما ارسلناك الا

رحمة للعالمين ويقال للقرآن رحمة وللغيث رحمة اي نعمة وفي كتاب البيان الى الكفعمي عفى الله عنه ان الرحمن الرحيم من ابنية المبالغة الا ان فعلان ابلغ من فعيل

هذه المبالغة قد تحصل تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الاخرة لانه يخص

بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والاخرة لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وعن الصادق عليه السلم

الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وقال الشهيد الرحمن يشترك فيه اللغة العربية والعبرانية والسريانية والرحيم مختص بالعربية وقال الطبرسي

وانما قدم الرحمن على الرحيم لان الرحمن بمنزلة الاسم العلم من حيث لا يوصف به الا الله ولهذا جمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فلذلك قدم

على الرحيم لانه يطلق عليه وعلى غيره الرحيم قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه رحيم بالمؤمنين يخصهم برحمته في عاقبة امرهم كما قال الله عز وجل وكان بالمؤمنين رحيما

والرحمن الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرحمة النعمة قال الراحم المنعم كما قال الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وآله وما ارسلناك

الا رحمة للعالمين يعني نعمة عليهم ويقال للقرآن هدى ورحمة وللغيث رحمة يعني نعمة وليس معنى الرحمة الرقة لان الرقة عن الله عز وجل منتفية وانما سمي رقيق القلب

من الناس رحيما لكثرة ما يوجد الرحمة منه ويقال ما اقرب رحم فلان اذا كان ذا مرحمة وبر والمرحمة الرحمة يقال رحمته مرحمة ورحمة قال ابن فهد في العدة الرحيم بالمؤمنين يخصهم برحمته

قال الله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما والرحمن والرحيم اسمان وضعا للمبالغة مشتقان من الرحمة وهي النعمة قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اي نعمة عليهم وقد

بالرحيم غيره تعالى ولا يسمى بالرحمن سواه لان الرحمن هو الذي يقدر على كشف البلوى والرحيم من خلقه لا يقدر على كشفها ويقال للقرآن رحمة وللغيث رحمة اي نعمة ويقال الرقيق

القلب من الخلق رحيم لكثرة وجود الرحمة منه بسبب الرقة واقلها الدعاء للمرحوم والتوجع له وليست في حقه تعالى بمعنى بل معناها ايجاد النعمة للمرحوم وكشف البلوى

عنه فالحد الشامل ان تقول هي التخلص من اقسام الافات وايصال الخيرات الى ارباب الحاجات والفاقات الاله قال ابن بابويه في التوحيد معناه الخالق يقال ذرأ الله

الخلق اي خلقهم وقد قيل ان الذرية منه اشتق اسمها كانهم ذهبوا الى انها خلق الله عز وجل خلقها من ولد آدم الى آخرهم على كثرتهم وانما تركوا الهمزة

هذا المذكر لكثرة ترددها في افواههم كما تركوا همزة البرية وهمزة الخابية واشباه ذلك ومنهم من يزعم انها من ذر يذر ولو كانت كذلك لكانوا يقرؤونها في الارض بثا كما قال الله

عز وجل وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الباري قال ابن فهد في العدة الخالق الذي ذرأ الخلق وبرأهم اي خلقهم واكثر عادته في الهمزة البار قال الكفعمي الذار والله

ذرأ الخلق وبرأهم واكثر اللغة على ترك الهمزة وقوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا اي خلقنا الرزاق قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه عز وجل يرزق عباده برهم وفاجرهم رزقا يفتح

رواه من البر والواو المتصل فيقال ارزقنا فاكثر لو ويقال رزقه الجند رزقة واحدة وزقة واحدة الرازق قال ابن فهد في العدة هو المتكفل بالرزق والقائم على كل

نفس بما يقيمها من قوتها وسع الخلق كلهم رزقه فلم يخص بذلك مؤمنا دون كافر ولا برا دون فاجر الرازق قال الكفعمي بمعنى الرازق المبالغة وهو لغة خالق الارزاق والمعطي

والمتكفل باعطاء الى كل نفس الرقيب ابن فهد في العدة الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء ومنه قوله سبحانه ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد

قال الكفعمي هو الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء وفي الفوائد هو الحفيظ الرؤوف قال ابن بابويه في التوحيد معناه الرحيم والرؤوف [illegible] هو الرحيم العاطف

برأفته على عباده وقيل الرؤوف ابلغ من الرحمة ويقال الرؤوف اخص والرحمة اعم الرؤوف قال الكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرأفة ابلغ الرحمة

وقيل الرأفة اخص والرحمة اعم الرائي قال ابن بابويه في التوحيد معناه العالم والرؤية العلم ومعنى البصير الرائي والابصار ويجوز في العلم [illegible]

ومعنى الرائي قال ابن فهد رحمه الله في العدة معناه العالم والرؤية العلم وقوله تعالى الم تر كيف فعل ربك اي الم تعلم وقد يكون الرائي بمعنى المبصر والرؤية الابصار

العالم والرؤية العلم ومنه الم تر كيف فعل ربك اي الم تعلم والرؤية بالعين تتعدى الى مفعول واحد وبمعنى العلم تتعدى الى مفعولين تقول رايت زيدا عالما [illegible] قوله ارنا مناسكنا

علمنا الله [illegible] يعلم وقوله تعالى لو نشاء لاريناكهم اي لعرفناكهم السلام قال ابن بابويه في التوحيد معناه المسلم [illegible]

تنال من قبله والسلام والسلامة مثل الرضاع والرضاعة واللذاذ واللذاذة ومعنى ثاني انه يوصف بهذه الصفة مما يلحق الخلق من العيب والنقص والزوال والانتقال والفناء والموت

وقوله عز وجل لهم دار السلام عند ربهم فالسلام هو الله عز وجل وداره الجنة ويجوز ان يكون سماها سلاما لان الصائر اليها يسلم فيها من كل ما يكون في الدنيا من مرض ووصب وموت وهرم

واشباه ذلك فهي دار السلامة من الافات والعاهات وقوله عز وجل فسلام لك من اصحاب اليمين يقول فسلامة لك منهم اي يخبرك عنهم سلامة والسلامة في اللغة الصواب

ومنه ايضا قوله عز وجل واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما اي سدادا وصوابا ويقال سمي الصواب من القول سلاما لانه يسلم من العيب والاثم السلام قال ابن فهد في العدة

معناه ذو السلامة والسلام في صفته تعالى هو الذي سلم من كل عيب وبرئ من كل نقص وقيل معناه المسلم لان السلامة تنال من قبله والسلامة والسلام مثل الرضاع

والرضاعة وقوله تعالى لهم دار السلام يجوز ان يكون مضافا اليه ويجوز ان يكون قد سمى الجنة سلاما لان الصائر اليها يسلم فيها من كل آفة قال الكفعمي السلام

معناه ذو السلامة اي سلم ذاته عن كل عيب وفي صفاته عن كل نقص وآفة تلحق المخلوقين والسلام مصدر وصف به تعالى للمبالغة وقيل معناه لان السلامة تنال من قبله

وقوله تعالى لهم دار السلام يجوز ان يكون مضافا اليه ويجوز ان يكون تعالى قد سمى الجنة سلاما لان الصائر اليها يسلم من كل آفة المؤمن قال ابن بابويه في التوحيد

معناه المصدق والايمان التصديق في اللغة يدل على ذلك قوله عز وجل حكاية عن اخوة يوسف عليه السلم وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين والعبد مؤمن مصدق بتوحيد الله

وباياته [illegible]

ثالث انه آمنهم الظلم والجور قال الصادق عليه السلم البارئ عز وجل المؤمن لانه يؤمن من عذابه من اطاعه وسمي العبد مؤمنا لانه يؤمن على الله فيجيز الله امانه وقال النبي [illegible] المؤمن من

[illegible] فالمؤمن من ائتمنه المسلمون على اموالهم ودمائهم وانفسهم قال ابن فهد في العدة اصل الايمان في اللغة التصديق فالمؤمن المصدق [illegible]

[illegible] عباده المؤمنين ولا يخيب آمالهم وقيل يكون بمعنى امنهم من الظلم والجور [illegible] عليه السلم سمي الباري عز وجل مؤمنا لانه يؤمن من عذابه من اطاعه وسمي العبد مؤمنا لانه يؤمن على الله فيجيز الله امانه

اما المؤمن قال الكفعمي [illegible] التصديق والايمان في اللغة التصديق ويحتمل ذلك وجهين الاول انه يصدق عباده وعده ويفي لهم بما ضمنه لهم الثاني انه يصدق ظنون عباده المؤمنين

ولا يخيب آمالهم قال

ولا يخيب آمالهم قال الباقر او عن الصادق عليه السلم سمي سبحانه مؤمنا لانه يؤمن من عذابه من اطاعه وفي الصحاح من الله لانه آمن عباده من ظلمه المهيمن قال ابن بابويه في

التوحيد معناه الشاهد وهو كقوله عز وجل ومهيمنا عليه اي شاهدا عليه ثاني اسم من الامين والامين اسم من اسماء الله عز وجل كما بنى المبيطر من البيطار وكان الاصل فيه مؤيمنا

فقلبت الهمزة هاء كما قلبت همزة ارقت وايهات فقيل هرقت وهيهات والامين من اسماء الله جل ثناؤه [illegible] يقال المهيمن من اسماء الله عز وجل في الكتب

المهيمن قال ابن فهد في العدة هو الشهيد ومنه قوله تعالى مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه فالله المهيمن اي الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول وفعل اذ لا يغيب عنه مثقال

ذرة في الارض ولا في السماء وقيل المهيمن الامين وقيل الرقيب على الشيء والحافظ له وقيل اسم من اسماء الله عز وجل في الكتب المهيمن قال الكفعمي هو القائم على خلقه باعمالهم وارزاقهم وآجالهم

قال الشهيد [illegible] وقيل هو الرقيب على الشيء الحافظ له وقيل الامين العزيز قال ابن بابويه في التوحيد معناه الا يعجزه شيء

ولا يمتنع عليه اراده فهو قاهر للاشياء غالب غير مغلوب [illegible] وقوله عز وجل حكاية عن الخصمين وعزني في الخطاب اي غلبني في مجاوبة الكلام ومعنى ثان انه

الملك ويقال للملك عزيز كما قال اخوة يوسف [illegible] يا ايها العزيز [illegible] قال ابن بابويه في التوحيد هو المنيع الذي لا يغلب [illegible] وعزني في الخطاب اي

غلبني في مجاوبة الكلام ومن عز بز اي من غلب سلب العزيز ايضا الذي لا يعادله شيء والذي لا مثل له ولا نظير الجبار قال ابن بابويه في التوحيد معناه القاهر الذي لا يناله التحير والعظمة

اي التعظيم ويقال للنخلة التي لا تنال جبار والجبار الذي يجبر انسانا على ما يكرهه [illegible] كذا قال الصادق عليه السلم لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين عنى بذلك ان

الله تبارك وتعالى لم يجبر عباده على المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولوا فيه بآرائهم ومقاييسهم فان الله عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض

والسنة والاكمال للدين الجبار قال ابن فهد في العدة هو الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق وقيل الجبار العالي فوق خلقه والقاهر لكل جبار القاهر الذي لا ينال

كالنخلة التي لا تنال جبار والجبار يجبر انسانا على ما [illegible] وقال الصادق عليه السلم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين [illegible] ان الله لم يجبر عباده على المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين

حتى يقولوا فيه بآرائهم ومقاييسهم فان الله عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتوظيف الجبار قال الكفعمي العالي على الخلق والمتكبر او الذي يجبر مفاقر

وكفاهم اسباب المعاش والرزق او الذي ينفذ مشيته سبيل الاجبار في كل احد ولا تنفذ فيه مشية احد وقيل الجبار العالي فوق خلقه ويقال للنخل الطوال الجبار المتكبر قال

ابن بابويه في التوحيد معناه مأخوذ من الكبرياء وهو اسم للتكبر والتعظيم المتكبر قال ابن فهد في العدة هو المتعالي عن صفات الخلق ويقال المتكبر على عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة وهو

مأخوذ من الكبرياء وهو اسم المتكبر والتعظيم المتكبر قال الكفعمي ذو الكبرياء وهو الملك او ما يرى الملك حقيرا بالنسبة الى عظمته او المتعالي عن صفات الخلق او المتكبر

على عتاة خلقه وهو مأخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظيم المتكبر هو المستحق لصفات التكبر والتعظيم السيد قال ابن بابويه في التوحيد معناه الملك ويقال لملك القوم

وعظيمهم سيدهم وقد سادهم يسودهم وقيل لقيس بن عاصم بم سدت قومك قال ببذل الندى وكف الاذى ونصر المولى وقال النبي صلى الله عليه وآله علي سيد العرب فقالت عائشة

يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فقالت يا رسول الله وما السيد قال من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي وقد اخرجت هذا الحديث مسندا في

كتاب معاني الاخبار فعلى هذا الحديث السيد هو الملك الواجب الطاعة السيد قال ابن فهد في العدة معناه الملك ويقال لملك القوم وعظيمهم سيدهم وقد سادهم وقيل لقيس

بن عاصم بن سيد قومك قال سيد الناس وكف الاذى ونظر المولى فقال النبي صلى الله عليه وآله علي سيد العرب فقالت عايشة يا رسول الله صلى الله عليه وآله
وما السيد فقال من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي فعلى هذا الحد السيد الملك الواجب الطاعة قال الكفعمي السيد الملك وسيد القوم مالكهم وعظيمهم وقال النبي
علي سيد العرب فقالت عايشة اولست سيد العرب فقال صلى الله عليه وآله انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فقالت وما السيد فقال هو من افترضت طاعته كما افترضت طاعتي فعلى هذا
الحد السيد هو الملك الواجب الطاعة قاله صاحب العدة وقد نبهت لاسماء الحسنى في رتبة عددا واما ثانيا فلانه جاء في الدعا كثيرا وفي رايضا بعض الاحاد وقال السيد
واما ثالثا فلان هذه الاسماء هم نقصانا اطلاقها على الله تعالى اجماعا السبوح قال ابن بابويه في التوحيد هو حرف مبني على فعول وليس في كلام العرب فعول الا
سبوح وقدوس فسبحان الله تنزيها له عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به ونصبه لانه في موضع فعل معنى تسبيحا لله يجوز ان يكون نصبا على الظرف ومعناه التسبيح لله وسبحوا
السبوح قال ابن فهد في العدة هو المنزه عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به وهو حرف مبني على فعول وليس في كلام العرب فعول بضم الفاء الا سبوح وقدوس ومعناهما واحد
السبوح قال الكفعمي المنزه عن كل سوء وسبح الله نزهه قوله سبحانك اي انزهك عن كل سوء وقال الطبرسي في مجمع قوله ونحن نسبح بحمدك معناه سبحانك
وبحمدك وسميت الصلوة تسبيحا لان التسبيح تعظيم الله تعالى وتنزيهه من كل سوء وقال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار اي وصل وقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين اي
من المصلين وقال الجوهري سبوح من صفات الله تعالى وكل اسم على فعول فهو مفتوح الاول الا السبوح والقدوس والذروح سبحان ربنا بضم الباء اي جلاله الشهيد قال ابن فهد في العدة
معناه الشاهد على كل شيء انما تعالى ذكره ان المكان مكانه لا عز وجل كما ولا مكانا الشهيد قال ابن فهد في العدة هو الذي لا يغيب عنه شيء يقال شاهد وشهيد وعالم وعليم
اي كانه الحاضر للشيء الذي لا يعزب عنه شيء ويكون الشهيد بمعنى العليم لقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة معناها علم الله الشهيد قال الكفعمي الذي لا يغيب عنه شيء وقد يكون
الشهيد بمعنى العليم ومنه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة اي علم الصادق قال ابن بابويه في التوحيد معناه الصادق في وعده ولا يبخس ثواب من يفي بعهده الصادق قال ابن فهد في العدة معناه
الذي يصدق في وعده ولا يبخس ثواب من يفي بعهده الصادق قال الكفعمي الذي يصدق في وعده ولا يبخس ثواب من يفي بعهده والصدق خلاف الكذب وقوله تعالى مبوء صدق اي مكانا صالحا وكلما
نسب اليه في الصلاح اضيف الى الصدق فقيل رجل صدق وداء صدق الصانع قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه صانع كل مصنوع اي خالق كل مخلوق ومبدع جميع المبدعات اي كل ذلك دال
على انه لا يشبه شيئا من خلقه لانا لم نجد فيما شاهدنا فعلا يشبه فاعله لان الاجسام وافعالهم غير اجسام والله تعالى لا يشبه افعاله وافعالهم لحم ودم وعظم وشعر وعصب وعروق واعضاء
وجوارح واجزاء ونور وظلمة وارض وسماء وحجر وشجر وغير ذلك من صنوف الخلق وكل ذلك فعله وصنعه فجعل جميع ذلك دليلا وحدا شاهدا على نبيه على انفراده وعلى انه لا شريك له خلقه وانه
وقال بعض الحكماء في المعنى وهو يصف النرجس عيون في حوني نفوق بدت فاجاد صنعتها المليك بابصار التنجيح طاعات كان احداقها ذهب سبيك على قضب الزبرجد مخبرات بان الله ليس له شريك
الصانع قال ابن فهد في العدة الصانع المطلق هو الصانع لكل مصنوع اي خالق كل مخلوق ومبدع جميع البدايع هذا دال على انه لا يشبه شيئا لانا لم نجد فيما شاهدنا فاعلا يشبه فعله
البتة كل جوهر سواه فعله وصنعه جميع ذلك دليل وحدا شاهدا على نبيه على انفراده وعلى انه لا خلقه وانه لا شريك له وقال بعض الحكماء في هذا المعنى يصف النرجس شعر عيون من لجين في
فوق بدت فاجاد صنعتها المليك بابصار التنجيح طاعات كان احداقها ذهب سبيك على قضب الزبرجد مخبرات بان الله ليس له شريك الصانع قال الكفعمي الصنعة فاعل والله تعالى صانع

كل مصنوع

كل مصنوع وخالق كل مخلوق وكل موجود سواه فهو فعله وفي الحديث صلى الله عليه وآله اصطنع خاتما من ذهب بمعنى ثبتا اي سال ان يصنع له كما نقول اكتب
اي سال ان يكتب له وامراة صناع اليدين اي حاذقة ماهرة بعمل اليدين ونحوها الخرقا وامراتان صناعتان ورجل صنيع اليدين بفتحتين اي حاذق والصنعة عمل الصانع
حرفة الصانع وذكر الشيخ سر الدين المقداد في لوامعه الفرق بين الصانع والخالق والبارئ ان الصانع هو الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق هو المقدر للاشياء
على مقتضى حكمته سواء خرجت الى الوجود اولا والبارئ هو المكون لها من غير تفاوت او المميز لها بعضها عن بعض بالصور والاشكال وقد ذكر في شرح الاسماء ما يليق
بهذا النمط فمن يدخل في هذا السقط فليطلب فيما الطاهر قال ابن بابويه في التوحيد معناه المتنزه عن الاشباه والانداد والاضداد والامثال والحدود والزوال
والانتقال في معاني الخلق من الطول والعرض والاقطار والثقل والخفة والرقة والغلظ والدخول والخروج والملازمة والمباينة والرؤية والطعم واللون والمجسة والخشونة
واللين والحرارة والبرودة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتمكن في مكان دون مكان لان جميع ذلك محدث مخلوق وعاجز ضعيف من جميع الجهات دليل على
محدث له وصانع قادر قوي طاهر عن معانيها لا يشبه شيئا منها لانها ابدا من جميع جهاتها صانع صنعها ومحدث احدثها واوجب على جميع ما اشبهها من
وامثالها انكون اله على صانعها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الطاهر قال ابن فهد في العدة معناه المتنزه عن الاشباه والانداد والامثال والاضداد والصاحبة
والاولاد والحدوث والزوال والسكون والانتقال والطول والعرض والدقة والغلظ والحرارة والبرودة وبالجملة هو منزه عن معاني المخلوقات متعال عن صفات
الممكنات متقدس عن نعوت المحدثات فتعالى وتكرم وتقدس وتعظم ان يحيط به علم او تخيله وهم الطاهر قال الكفعمي المنزه عن الاشباه والاضداد والامثال والانداد
عن صفات المخلوقات ونعوت الممكنات من الحدوث والزوال والسكون والانتقال وغير ذلك والطهر النزه عما لا يجمل ومنه انهم اناس يتطهرون اي يتنزهون عن ادبار الرجال
والنساء العدل قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحكم بالعدل والحق وسمي به توسعا لانه مصدر والمراد به العادل والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه العدل قال
ابن فهد في العدة هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه العدل قال الكفعمي اي العادل وهو مصدر اقيم مقام الاصل وهو صفة
سمي بها مبالغة لكثرة عدله والعدل هو الذي لا يجور في الحكم والعدل يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع والواحد العفو قال ابن بابويه في التوحيد العفو اسم مشتق من العفو
على وزن فعول والعفو المحو يقال عفى الشيء اذا امحي وذهب ودرس وعفوا انا اذا محي به منه قوله عز وجل عفى الله عنك لم اذنت لهم العفو قال ابن فهد في العدة
هو الماحي اثار الذنوب للمؤمنين باضعافها من الحسنات والعفو فعول من العفو وهو الصفح عن الذنب وترك مجازاة المسيء وقيل ماخوذ من عفت الريح الاثر اذا درسته
ومحته العفو قال الكفعمي هو الماحي للذنوب وهو فعول من العفو وهو الصفح عن الذنب وترك مجازاة المسيء وقيل هو ماخوذ من عفت الريح الاثر اذا درسته ومحته الغفور قال ابن
بابويه في التوحيد اسم مشتق من المغفرة وهو الغفار واصله في اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشيء اذا غطيته ويقال هذا اغفر من هذا اي استر وغفر الصوف
والخز ما علا فوق الثوب منهما كالزئبر سمي غفرا لانه ستر الثوب ويقال لجنة الراس مغفر لانها تستر الراس الغفور قال ابن فهد في العدة هو الذي
يكثر المغفرة وتكرر معناه مستر فالعفو غفر الذنوب في الاخرة والتجاوز عن العقوبة واشتقاقه من الغفر هو الستر والتغطية ومنه سمي المغفر لستره الراس المبالغة في

اعظم من المبالغة في الغفور لان الستر للشي قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف المحو فانه ازالة له راسا وقلع لاثره جملة الغفور قال الكفعمي
الذي تكثر منه المغفرة اي يغفر الذنوب ويتجاوز عن العقوبة واشتقاقه من الغفر وهو الستر والتغطية وسمي المغفر به للستر وفي الغفور مبالغة اعظم من العفو لان
ستر الشي قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف المحو فانه ازالة له جملة وراسا ونقاما فهم عفو اي لا يفتقر الغني قال ابن بابويه في التوحيد معنا الغني
عن غيره وعن الاستعانة بالالات والادوات وغيرها والاشياء كلها سوى الله جل ثناؤه متشابهة في الضعف والحاجة لا يقوم بعضها الا ببعض ولا يستغني بعضها عن بعض
الغني قال ابن فهد في العدة هو المستغني عن الخلق بذاته فلا تعرض له الحاجات وبكمال قدرته عن الالات والادوات وكل ما سواه محتاج في وجوده فهو الغني المطلق قال
الكفعمي هو الذي استغنى عن الخلق وهم اليه محتاجون فلا تعلق له بغيره لا في ذاته ولا في شي من صفاته بل يكون منزها عن العلاقة عن الغير فمن تعلقت ذاته او صفاته بامر خارج
عن ذاته يتوقف في وجوده او كماله عليه فهو محتاج الى ذلك الامر ولا يتصور ذلك الا لله تعالى جل جلاله المغيث قال ابن بابويه في التوحيد معنا المغيث
الغياث قال ابن فهد في العدة معنا المغيث بالصاد سعا لكثرة اغاثته الملهوفين واجابته دعاء المضطرين قال الكفعمي معنا المغيث باسم المصدر سعا ومبالغة
لكثرة اغاثة الملهوفين واجابة دعوة المضطرين الفاطر قال ابن بابويه في التوحيد معنا الخالق فطر الخلق خلقهم وابتدا صنعة الاشيا وابتدعها فهو فاطرها اي خالقها
ومبتدئها قال ابن فهد في العدة الذي فطر الخلق اي خلقهم وابتدا صنعة شيئا وابتدعها فهو فاطرها اي خالقها ومبتدئها قال الكفعمي المبتدع لانه
فطر الخلق اي ابتدعهم وخلقهم من الفطر وهو الشق ومنه اذا السماء انفطرت اي انشقت وقوله تكاد ينفطرن اي يتشققن كانه سبحانه شق العدم باخراجنا منه وقوله تعالى
فاطر السموات اي مبتدئ خلقها قال ابن عباس ما كنت ادري ما فاطر السموات حتى احتكم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقوله الا الذي فطرني
خلقني والانفطار والانشقاق الوتر قال ابن بابويه في التوحيد معنا المتفرد بالربوبية والالهية وخلقه ايضا فامور
قال الكفعمي هو بمعنى المتفرد بالربوبية بالامر وخلقه الوتر بالكسر الفرد وبالفتح الذحل الحجازيون عكسوا وكسروا الوتر وقال الدخل وفي الحديث
ان الله تعالى وتر يحب الوتر فاوتروا وقوله والشفع والوتر فيه اقوال الاول قال الحسن هو الزوج والفرد من العدد وتذكير بالحساب لعظم نفعه وما يضبط من المقادير الثاني
قال ابن زيد والجبائي هو كلما خلقه الله لان جميع الاشياء اما زوج واما فرد الثالث قال مجاهد عن علماء التفسير الشفع الخلق لكونه كله ازواجا كما قال سبحانه وتعالى وخلقناكم
ازواجا كالكفر والايمان والشقاوة والسعادة والهدى والضلالة والليل والنهار والسماء والارض والبر والبحر والشمس والقمر والجن والانس والوتر هو الله وحده وفي حديث الخدري
عن النبي صلى الله عليه واله هكذا الرابع ان الشفع صفات الخلق المتعددة باضدادها كالقدرة والعجز وتحول الوصفات والله سبحانه منفرد بصفاته قدرة بلا عجز
وعلم بلا جهل وقوة بلا ضعف وبقاء بلا موت الخامس ان الشفع والوتر الصلوة منها شفع ومنها وتر حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه واله السادس ان الشفع النحر
عاشر ليالي العشر المذكورة في قوله وليال عشر والوتر يوم عرفة لانه تاسعها وهذا ايضا حديث جابر عن النبي صلى الله عليه واله قال الا يوم النحر شفع
ويوم عرفة وتر السابع ان الشفع ليالي العشر المذكورة وهي عشر ذي الحجة قبل العشر الاخير من شهر رمضان قبل العشر التي اتمها الله بها لنبيه موسى عليه السلام

والوتر وترها الثامن ان الشفع يوم التروية والوتر يوم عرفة وروي ذلك عن الباقرين عليهما السلام التاسع ان الوتر ادم شفع بحواء فصار الشفع
العاشر في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه فالوتر من تأخر الى اليوم الثالث الحادي عشر ان الشفع علي وفاطمة عليهما السلام والوتر محمد صلى الله عليه واله الثاني عشر
ان الشفع الصفا والمروة والوتر البيت الحرام الثالث عشر ان الشفع ادم وحوا والوتر هو الله سبحانه وتعالى الرابع عشر ان الشفع ركعتا صلوة المغرب والوتر الركعة الثالثة
الخامس عشر ان الشفع درجات الجنان لانها ثمانية والوتر دركات النار لانها سبعة فكانه سبحانه اقسم بالجنة والنار السادس عشر ان الشفع الله تعالى والوتر
لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم السابع عشر ان الشفع مسجد مكة والمدينة والوتر مسجد بيت المقدس الثامن عشر ان الشفع القران
في الحج والتمتع والوتر الافراد فيه التاسع عشر ان الشفع الفرائض والوتر السنن العشرون ان الشفع الافعال والوتر النية وهو الاخلاص الحادي والعشرون ان الشفع
العبادة التي تتكرر كالصلوة والصوم والوتر الحج الثاني والعشرون ان الشفع الليالي والايام والوتر الذي
لا ليل بعده وهو يوم القيامة فهذه ثلاثة وعشرون قولا ذكر اكثرها الطبرسي رحمه الله في تفسيره الكبير منها اثنا عشر قولا والاقوال الباقية اخذتها من تفسير الثعلبي وغيره الفتاح
قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه الحاكم ومنه قوله عز وجل وانت خير الفاتحين وقوله عز وجل وهو الفتاح العليم الفتاح قال ابن فهد في العدة الحاكم بين عباده يقال
فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم بيننا والفتاح ايضا الذي يفتح ابواب الرزق والرحمة
الفتاح قال الكفعمي الحاكم بين عباده وفتح الحاكم بين الخصمين اذا فصل بينهما ومنه ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وهو ايضا الذي يفتح ابواب الرزق والرحمة
لعباده وهو الذي بعنايته يفتح كل منغلق الفالق قال ابن بابويه في التوحيد انه مشتق من الفلق ومعنا الفلق في اللغة الشق يقال سمعت هذا من فلق فيه وفلقت الصخرة فانفلقت
وخلق الله تبارك وتعالى كل شي فانفلق عن جميع ما خلق فلق الارحام فانفلقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقا عن النبات وفلق الارض فانفلقت عن كل
ما اخرج منها وهو كقوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدعت وفلق الظلام فانفلق عن الاصباح وفلق السماء فانفلقت عن القطر وفلق البحر
لموسى عليه السلام فانفلق فكان كل فرق منه كالطود العظيم الفالق قال ابن فهد في العدة الذي فلق الارحام فانشقت عن الحيوان وفلق الحب والنوى فانفلقت عن النبات
وفلق الارض فانفلقت عن كل ما خرج منها وهو كقوله تعالى والارض ذات الصدع وفلق الظلام عن الاصباح والسماء عن القطر وفلق البحر لموسى فانفلق فكان كل فرق
كالطود العظيم الفالق قال الكفعمي الذي فلق الارحام فانشقت عن النبات وفلق الارض فانفطرت عن كل ما يخرج منها وهو قوله تعالى والارض ذات الصدع وفلق البحر
لموسى عليه السلام وقال الطبرسي في قوله فالق الحب والنوى اي فالق الحبة اليابسة الميتة فيخرج منها النبات وفالق النواة اليابسة فيخرج منها النخل والشجر
وقيل معناه خالق الحبة والنوى ومنشئهما ومبدعهما عن ابن عباس والضحاك وقيل المراد به ما في الحبة والنواة من الشق وهو من عجيب قدرة الله
القديم قال ابن بابويه في التوحيد معناه المتقدم للاشياء كلها وكل متقدم لشي يسمى قديما اذا بولغ في الوصف ولكنه سبحانه قديم لنفسه بلا اول ولا نهاية
الاشياء لها اول ولم يكن لها هذا القدم الا في بدايتها فهي قديمة من وجه وحديثة من وجه وقيل ان القديم معناه ... كالعرجون القديم

ليس بتقديم المتقدم قال ابن فهد في العدة هو المنقدس للاشياء بكل تقدس ليس لوجوده اول ولا يسبقه عدم القدير قال الكفعمي هو المتقدم على الاشياء الذي

ليس لوجوده اول والذي لا يسبقه العدم وقال النعماني في نهج السداد القديم على ضربين حقيقة ومجاز فالقديم الحقيقي هو الموجود الذي لا يسبقه العدم وليس له بداية في الماضي والقديم هو الله تعالى

مجازا هو الموجود الذي طاول حدوثه عهد كما تقول هذا بناء قديم الملك قال ابن بابويه في التوحيد هو مالك الملك وقيل القادر على الكل والملكوت ملك الله عز وجل زيدت فيه التاء

كما زيدت في رهبوت ورحموت تقول العرب رهبوت خير من رحموت اي لان ترهب خير من ان ترحم الملك قال ابن فهد في العدة التام الملك الجامع لاصناف المملوكات والملكوت

ملك الله عز وجل زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت تقول العرب رهبوت خير من رحموت اي لان ترهب خير من ان ترحم الملك قال الكفعمي هو التام الملك الجامع

لاصناف المملوكات والمتصرف بها والنهي في المامورين والذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود ذاتا وصفا والملكوت ملك الله

فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحموت من الرهبة الى القدوس قال ابن بابويه في التوحيد معناه الطاهر والتقدس التطهير والتنزه وقوله عز وجل حكاية عن الملائكة ونحن نسبح بحمدك

ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة من الادناس التي تكون في الدنيا والاوصاف والاوجاع اشباه ذلك وقيل ان القدوس من اسماء الله عز وجل في الكتب ونسبحك

ونقدس لك واحد وحظيرة القدس موضع الطهارة القدوس قال ابن فهد في العدة فعول من القدس وهو الطهارة والقدوس الطاهر من العيوب المنزه عن الاضداد والاولاد

والتقديس التطهير والتنزيه وقوله عز وجل حكاية عن الملائكة ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة ونسبحك ونسبح لك واحد وحظيرة القدس موضع الطهارة

من الادناس التي تكون في الدنيا والاوصاف والاوجاع وقد قيل ان القدوس من اسماء الله عز وجل في الكتب وقال الكفعمي الطاهر من العيوب المنزه عن الاضداد والانداد والتقديس

التطهير وقوله تعالى عن الملائكة ونقدس لك اي ننسبك الى الطهارة وسمي بيت المقدس بذلك لانه المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب وقيل للجنة حظيرة القدس لانها موضع الطهارة

من الادناس والآفات التي تكون في الدنيا القوي قال ابن بابويه في التوحيد معناه معروف وهو القوي الذي لا يعجزه شيء ولا استعانة القوي قال ابن فهد في العدة قد يكون بمعنى القادر

ومن قوي على الشيء فقد قدر عليه ويكون معناه التام القوة الذي لا يستولي عليه العجز هو القوي بلا معاناة ولا استعانة القوي قال الكفعمي القادر ومن قوي على الشيء

اذا قدر عليه الذي لا يستولي عليه العجز والضعف في حال من الاحوال وقد يكون بمعنى التام القوة القهار قال ابن بابويه في التوحيد معناه المجيب وتاويل ذلك انه عز وجل

فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان معناه انه عالم بما يوسوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة ويؤيد هذا قوله عز وجل ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس

به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهو بائن مما بان من خلقه بغير طريق مسافة بل هو على المعاني في الخلق والخالقية اما الشاك كيف التقرب

ليس من جهة الطرق والمسافات انما هو من جهة الطاعة وحسن العبادة فالله تبارك وتعالى قريب دان من غير تنقل لا الينا بانقطاع المسافة ولا باختيار الحيل لا يعلو

وقد كان قبل السفل والعلو وقيل انه وصف بالعلو والدنو القريب قال ابن فهد في العدة المجيب لقوله اجيب دعوة الداع اذا دعان فيكون بمعنى العالم بوساوس القلوب لا حجاب

بينه وبينها ولا مسافة ولا قرابة ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهو قريب بغير مماسة بائن من خلقه بغير طريق ولا مسافة بل هو على المعاني في المخلوقين بلطائف التقرب كذلك

اليه ليس من جهة الطرق والمسافات انما هو من جهة الطاعة وحسن العبادة فالله تعالى قريب دان من غير تنقل لا الينا بانقطاع المسافات ولا باحتيال

٣٠

يعلو كيف وقد كان قبل السفل والعلو وقيل انه وصف بالدنو والعلو القريب قال الكفعمي هو المجيب منه اجيب دعوة الداع اذا دعان اي قريب ممن دعاه وقد

يكون بمعنى العالم بوساوس الصدور لا حجاب بينها وبينه ومنه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد القيوم قال ابن بابويه في التوحيد القيوم والقيام هما فيعول وفيعال من قمت بالشيء اذا وليته

بنفسك وتوليت حفظه واصلاحه وتقديره وقوم ما فيهما من ديور ولا ديار القيوم قال ابن فهد في العدة هو القائم الدائم بلا زوال ويقال هو القيم على كل شيء بالرعاية ومثله

وهما من فعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك وتوليت حفظه واصلاحه وتدبيره وقالوا ما فيها من ديور ولا ديار القيوم قال الكفعمي هو القائم الدائم

بلا زوال الباقي قياما بكل موجود ايجادا وتدبيرا وحفظا منه وقيل هو القائم على كل نفس بما كسبت يعني بارزاقهم واجالهم واعمالهم وقيل القيم على كل شيء بالرعاية

له ومثله القيام وهما من فعول وفيعال من قمت بالشيء اذا توليته بنفسك وتدبيره واصلحته وقالوا ما فيها ديور ولا ديار وقيل هو العالم بالامور من قولهم فلان يقوم بهذا الامر

اي يعلم ما فيه وقال ابن الخيرة في الصحاح هو الدائم الوجود وفي الصحاح ان عمر قرأ الحي القيام قال وهو لغة القابض قال ابن بابويه في التوحيد القابض اسم من اسماء الله تعالى مشتق من القبض وللقبض معان

منها الملك يقال فلان في قبضي وهذه الضيعة في قبضتي ومنه قوله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيامة وهذا كقوله الله عز وجل وله الملك يوم ينفخ في الصور وقوله

يومئذ لله ومنه قوله عز وجل مالك يوم الدين ومنها افناء الشيء ومن ذلك قولهم للميت قبضه الله اليه ومنه قوله عز وجل ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا

قبضا يسيرا فالشمس لا تقبض بالرحم الله قابضها ومطلقها وفي هذا قوله عز وجل والله يقبض ويبسط فهو باسط على عباده بفضله وقابض ما يشاء من عائدته واياديه

اليهم ايضا من عن الله تعالى ذكره منفيا ولولا الانقباض والبسط الذي ذكره الله عز وجل من قبل البراجم لما جاز ان يكون في قبضه واخلا بضا وباسطا لاستحالة

ذلك لله تعالى ذكره في كل ما يقبض الانفس ويبسط الرزق ويفعل ما يريد القابض قال ابن فهد في العدة معناه الذي يقبض الارواح عن الاشباح عند الممات ويقبض عن الفقراء بحكمته ابتلاء

لهم بالصبر ونفس الاجر وقيل القابض الذي يقبض الارواح بالموت وقيل استعار من القبض وهو الملك كما يقول فلان في قبضتي ملكي ومنه قوله تعالى والارض جميعا قبضته

يوم القيامة وهذا كقوله تعالى وله الملك يوم ينفخ في الصور والامر يومئذ لله القابض قال الكفعمي هو الذي يوسع الرزق ويقدره بحسب الحكمة ويحسن القران بين هذين

الاسمين ونظائرهما كالخافض والرافع والمعز والمذل والضار والنافع والمبدئ والمعيد والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والاول والاخر والباطن والظاهر لانها ابناء عن القدرة

على الحكمة قال الله تعالى والله يقبض ويبسط فاذا ذكرت القابض مفردا عن الباسط كنت كانك قد قصرت الصفة على المنع والحرمان واذا اوصلت احدهما بالآخر فقد جمعت بين الصفتين

فالاولى لمن وقف ان يحسن الادب بين يدي الله تعالى الا يفرد كل اسم عن مقابله لما فيه من الاعراب عن وجه الحكمة الخافض الرافع هو الذي يخفض الكفار بالاشقاء ويرفع المؤمنين

بالاسعاد وقوله تعالى خافضة رافعة يريد بذلك القيامة تخفض اقواما الى النار وترفع اقواما الى الجنة الباسط قال ابن بابويه في التوحيد معناه المنعم المفضل قد بسط على عباده فضله

واحسانه واسبغ عليهم نعمه الباسط قال ابن فهد في العدة هو الذي يبسط الرزق للاغنياء حتى لا يبقى فاقة رحمة منه وكرمه وفضله قال الحاجب قال ابن بابويه في التوحيد القاضي

اسم مشتق من القضاء ومعنى القضاء من الله عز وجل ثلاثة اوجه فوجه منها هو الحكم والالزام يقال قضى القاضي على فلان اي حكم عليه بكذا والزمه اياه ومنه قوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا

الا اياه ووجه منها هو الخبر ومنه قوله عز وجل وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم بذلك على لسان النبي صلى الله عليه وآله ووجه منها هو الاتمام ومنه قوله عز وجل

فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه قول الناس قضى فلان حاجتي يريد انه اتم حاجتي على ما سألته القاضي قال ابن فهد في العدة هو الحاكم على عباده بالا
في اوامره ونواهيه زاجرا وآمرا واشتقاقه من القضاء وهو من الله على ثلثة اوجه الاول الحكم والالزام كقوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ويقال القاضي عليه بكذا
اي حكم عليه والزمه الثاني الخبر والاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم بذلك على لسان نبيهم الثالث الاتمام كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين
ويقول قضى فلان حاجته على ما يريد اي اتم حاجته على ما سأله القاضي قال الكفعمي هو الحاكم على عباده وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم وامر واوصى وقوله تعالى والله يقضي
بالحق اي يحكم والقضاء يقال على معان الاول قضاء الحتم والالزام وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر واوصى ومنه سمي قضاء الحاكم كقضاء العدل وقضاء العربيين ومنهم من سماه
قضاء العهد اي عهد ان لا تعبدوا الا اياه ومثله وقضينا الى موسى الامر اي عهدنا اليه الثاني قضاء الاعلام وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمناهم الثالث الفراغ فاذا قضيتم الصلوة
اي فرغتم من ادائها وقوله تعالى فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي اي فرغ من تلاوته وقوله فاذا قضيتم مناسككم اي فرغتم منها والقاضي قاضيا لانه اذا حكم فقد فرغ مما بين
الخصمين الرابع الفعل فاقض ما انت قاض اي افعل ما انت فاعل انما تقضي هذه الحياة الدنيا ليقضي علينا ربك ومثله لا يقضى عليهم فيموتوا السادس وجوب العذاب
وانذرهم يوم الحسرة اذ قضي الامر اي اوجب العذاب ومثله يوصف الامر الذي فيه تستفتيان السابع الكتب وكان امرا مقضيا اي مكتوبا الثامن الاتمام فلما قضى موسى
الاجل اي اتم ايما الاجلين قضيت اي اتممت التاسع الحكم قضى بينهم بالحق اي حكم والله يقضي بالحق العاشر الخلق فقضيهن سبع سموات قال الطبرسي رحمه الله والصدوق
قضاء الخلق وقال معنى فقضيهن اخلقهن وقضاء الفراغ قال فقضيهن اي فرغ من خلقهن الحادي عشر حاجة في نفس يعقوب قضاها اي اعلمها الثاني عشر القول والله
يقضي بالحق اي يقول الحق قاله الصدوق وذكر ذلك في باب الحكم وفي بابها الثالث عشر فلما قضينا عليه الموت الرابع عشر قضاء الفصل الحكم ولولا اجل مسمى
لقضي بالحق بينهم يقال الحكم اي فصل الحكم وكلما احكم عمله فقد قضيته قال ذو [illegible] وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع
ابن بابويه في التوحيد معنا الكريم العزيز ومنه قوله عز وجل بل هو قرآن مجيد اي كريم عزيز والمجد في اللغة نيل الشرف ومجد الرجل وامجد لغتان وامجده كرمه فعال ومعنى ثان انه
مجيد مجد خلقه اي عظمهم والمجيد قال ابن فهد في العدة هو الواسع الكريم يقال رجل ماجد اذا كان سخيا واسع العطايا وقيل معنا الكريم العزيز ومنه قوله عز وجل قرآن
مجيد اي كريم عزيز والمجيد في اللغة نيل الشرف وقد يكون بمعنى ممجد مجد خلقه اي عظمهم والمجيد الماجد قال الكفعمي معنى المجد الكرم قاله الجوهري والمجيد الواسع الكريم فاذا رجل
ماجد اذا كان سخيا واسع العطايا وقيل الكريم العزيز ومنه بل هو قرآن مجيد اي كريم عزيز وقيل مجيد ممجد اي مجد خلقه عظمهم وقال ابن فهد رحمه الله وقال الهروي في قوله والقرآن المجيد اي
الشريف والمجد في كلامهم الشرف الواسع ورجل ماجد مفضال كثير الخير ومجدت الابل اذا وقعت في مرعى كثير الخير الواسع قال المجيد الشريف ذاته الجميل افعاله وقال الماجد مبالغة
قلت في الصحاح التعكيس المولى قال ابن بابويه في التوحيد معنا الناصر ينصر المؤمنين ينصرهم على عدوهم ويتولى ثوابهم وكرامتهم وولي الطفل هو الذي يتولى اصلاح شأنه والله ولي المؤمنين
هو مولاهم وناصرهم والمولى في وجه آخر هو الاولى ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه وذلك انه قال الست اولى بكم منكم
بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى به منه بنفسه فعلي اولى به منه بنفسه المولى قال ابن فهد في العدة معنا الناصر

للمؤمنين المتولي ثوابهم واكرامهم قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقد يكون بمعنى الاولى ومنه قوله الست اولى منكم بانفسكم
قالوا بلى يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى به منه بنفسه فعلي اولى به منه بنفسه وقد يكون بمعنى الولي وهو المتولي للامر والقائم به كولي الطفل الذي يتولى
اصلاح شأنه ويقوم بأموره والله تعالى ولي المؤمنين لانه المتولي لاصلاح شئونهم والقائم بهما في امور الدنيا والدين المولى قال الكفعمي وقد تقدم في المتقدمين قسمه من المعنيين
في الولي ويكون بمعنى الاولى ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى به منه بنفسه فعلي اولى به منه بنفسه وقوله تعالى
مأويكم النار هي مولاكم اي هي اولى بكم المنان قال ابن بابويه في التوحيد معنا المعطي المنعم ومنه قوله عز وجل فامنن او امسك بغير حساب وقوله عز وجل ولا تمنن تستكثر المنان قال ابن فهد في العدة
معنا المعطي المنعم ومنه قوله تعالى فامنن او امسك بغير حساب المنان قال الكفعمي المعطي المنعم ومنه فامنن او امسك بغير حساب اي اعط ولم يمن [illegible] ولا [illegible] القيمة
على ما قد منع وقيل المنان الذي يبدأ بالنوال قبل السؤال والحنان الذي يقبل على من اعرض عنه المنان ايضا الوجه قد ذكر ذلك في باب تفسير اسماء الحسنى المحيط قال ابن بابويه في التوحيد
معنا المحيط بالاشياء عالم بها كلها وكل من احاط بشيء فقد ملكه او بلغ علمه اقصاه فقد احاط به وهذا على التوسع لان الاحاطة في الحقيقة انما يكون بالجسم الكبير بالجسم الصغير من جوانبه
كاحاطة البيت بما فيه واحاطة السور بالمدينة ولهذا سمي الحائط حائطا بمعنى يحتمل الكون ايضا النظر معنا مستقيم كقوله عز وجل فظنوا انهم احيط بهم فسمى
القوم اذا احاط بهم العدو لم يقدر العدو على التخلص منهم المحيط قال ابن فهد في العدة هو المستولي المتمكن لا يشأ الا يسع علما وقدرة فهو محيط اي مستول على جميع الاشياء علما
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله
مددا ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله [illegible] فيستوي عنده النملة الضعيفة والطفل الضعيف
العظيم العرش والعظيم الجسيم اللطيف والجليل والحقير وهو على كل شيء قدير ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون المحيط قال
الكفعمي هو الشامل واحاط علمه فلا يشذ اي يعزب عنه وقوله والله من ورائهم محيط اي انهم في قبضته وسلطانه لا يفوتونه كالمحاط من جوانبه لا يمكنه الفرار
وهذا بلاغ المبين قال ابن بابويه في التوحيد معنا المبين الظاهر حكمته الظاهر بما ابانه من تدبيره وآثاره ويقال بان وابان واستبان واحد المبين قال ابن فهد في العدة
الظاهر بآثاره المظهر حكمته بما ابان من تدبيره واوضح من بيناته قال الكفعمي المبين المظهر حكمته بما ابان من تدبيره واوضح من بيناته وبان الشيء وابان اتضح
واستبان الشيء ظهر وتبين والتبيان ابانة الشيء المقيت قال ابن بابويه في التوحيد معنا الحافظ الرقيب ويقال هو القدير المقيت قال ابن فهد في العدة فهو المقتدر
الزبير بن عبد المطلب شعرا وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على اساءته مقيتا وهو لغة قريش وقيل الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة من الحفظ وقيل المقيت الذي
القوت وقيل معنا الحافظ الرقيب المقيت قال الكفعمي المقتدر واقتدر على الشيء اقتدر عليه قال وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على مساءته مقيتا
اي قادرا والمقتدر والمقيت القوي والمقيت المعطي الشيء وهذه المعاني كلها صادقة عليه تعالى المصور قال ابن بابويه في التوحيد هو اسم مشتق من التصوير
يصور الصور في الارحام كيف يشاء فهو مصور كل صورة وخالق كل صورة في الارحام مثله [illegible] تبارك وتعالى بالصور والجوارح [illegible]

ولا ابعاض بعرف ولا في سعة الهواء بالاوهام يطلب ولكن بالايات يعرف وبالعلامات والدلالات يحقق وبها يوقن وبالقدرة والعظمة والجلال والكبرياء

صفة لا نسب له في خلقه ولا شبيه له عدل المصور قال ابن فهد في العدة هو الذي انشا خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا بها قال سبحانه وصوركم فاحسن صوركم المصور قال الذي انشا

خلقه على صور مختلفة ليتعارفوا بها قال الغزالي في تفسير اسماء الله الحسنى وقد يظن ان الخالق والبارئ والمصور الفاظ مترادفة وان الكل يرجع الى الخلق والاختراع وليس كذلك بل كل ما يخرج

من العدم الى الوجود مفتقر الى تقدير اولا والى الايجاد على وفق التقدير ثانيا والى التصوير بعد الايجاد ثالثا فالله تعالى خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه مخترع موجد ومصور

من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب وهذا كالبناء مثلا فانه يحتاج الى مقدر يقدر ما لا بد منه من الخشب واللبن ومساحة الارض وعدد الاجر وطوله وعرضها وهذا يتولاه

المهندس فيرسمه ويصوره ثم يحتاج الى بناء يتولى الاعمال التي عندها تحدث اصول الابنية ثم يحتاج الى مزين ينقش ظاهره ويزين صورته فيتولاه غير البناء هذا العادة في التقدير والبناء والتصوير

وليس كذلك في افعال الله تعالى بل هو المقدر والموجد والصانع فهو الخالق والبارئ والمصور الكريم قال ابن بابويه في التوحيد معنا العزيز يقال فلان اكرم من فلان اي اعز منه ومنه قوله

عز وجل انه لقران كريم وكذلك قوله عز وجل ذق انك انت العزيز الكريم ومعنى ثان انه الجواد المفضل يقال رجل كريم اي جواد وقوم كرام اي جواد وكريم وكرم مثل اديم

وادم الكريم قال ابن فهد في العدة الجواد المفضل يقال رجل كريم اي جواد وقيل العزيز يقال فلان اكرم على من فلان اي اعز منه ومنه قوله تعالى انه لقران كريم اي عزيز

الكريم قال الكفعمي الكثير الخير ونخلة كريمة اذا طاب حملها او كثر وقوله تعالى القران كريم اي كثير الخير لانه من عند الله تعالى والعرب تسمي الذي يدوم نفعه ويسهل تناوله

كريما ومن كرمه تعالى انه يبتدي بالنعم من غير استحقاق ويغفر الذنوب ويعفو عن المسيء وقيل الكريم الجواد المفضل وقيل الكريم العزيز وفي الغريبين الكريم المعبود والصحاح

الصفوح الكبير قال ابن بابويه في التوحيد السيد يقال لسيد القوم كبيرهم والكبرياء اسم التكبر والتعظيم الكبير قال ابن فهد في العدة السيد يقال للكبير القوم سيدهم والكبير

اسم المتكبر والعظيم الكبير قال الكفعمي ذو الكبرياء والكبرياء العظمة والشان والكبرياء ايضا الملك لان الكبر ما يطلب من امور الدنيا وقيل هو الذي كبر عن شبه

المخلوقين وصغر دونه جلاله كل كبير ويقال هو السيد يقال الكبير القوم سيدهم الكافي قال ابن بابويه في التوحيد اسم مشتق من الكفاية وكل من توكل عليه كفاه ولا

يلجئه الى غيره الكافي قال ابن فهد في العدة من توكل عليه فيكفيه ما يحتاج اليه ولا يلجئه الى غيره قال تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه اي كافيه الكافي قال الكفعمي هو الذي يكفي

عباده جميع مهماتهم ويدفع عنهم ملماتهم فهو الكافي لمن توكل عليه كل ما يحتاج اليه الكفيل القوي الجميع الكفالة كاشف الضر قال ابن بابويه في التوحيد معنا المفرج المجيب المضطر

اذا دعاه ويكشف السوء والكشف في اللغة فعلك شيئا عما يواريه ويغطيه كاشف الضر قال ابن فهد في العدة معنا المفرج المجيب المضطر اذا دعاه

ويكشف السوء كاشف الضر قال الكفعمي معنا المفرج المجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والضر بفتح الضاد خلاف النفع وبالضم الهزال وسوء الحال وضره

بمعنى الاسم الضر وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لكل واحد من اللفظين معنى غير الاخر فمعنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقص شيئا من حقه

ضد النفع وقوله ولا ضرار اي لا يضار الرجل جاره مجازاة فينقصه بادخال الضرر عليه فالضرار منهما معا والضرر فعل واحد والضر والباساء الشدة

وهما اسمان مؤنثان لا صامر ولا ضا عليك حاجة الوتر قال ابن بابويه في التوحيد الفرد وكل شيء كان افراد فهو وتر الوتر قال ابن فهد في العدة الفرد وكل شيء كان فردا قيل

النور قال ابن بابويه في التوحيد معناه المنير ومنه قوله عز وجل الله نور السموات والارض اي منيرهم وامرهم وهاديهم فهم يهتدون

في النور والضياء هذا التوسع لنور الضياء والله عز وجل متعال عن ذلك علوا كبيرا لان الانوار محدثة ومحدثها لا يشبهه شيء وعلى سبيل التوسع قيل ان القران نور

لان الناس يهتدون به في دينهم كما يهتدون بالضياء في مسالكهم ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله النور قال ابن فهد في العدة هو الذي يبصر بنوره ذو العماية ويرشد بهداه

ذو الغواية والنور والضياء بالصيد ومعنا المنير نور السماوات والارض اي اهل السماوات والارضين بما يحتاجون اليه في امورهم كما يهتدى بالنور ولامته

وخاطلق اسمه النور قال الكفعمي قال الباذري هو الذي يبصر بنوره ذو العماية ويرشد بهداه ذو الغواية وعلى هذا يتناول قوله الله نور السماوات والارض اي منه نورهما الوهاب

قال ابن بابويه في التوحيد معناه من يهب لعباده ما يشاء ويمن عليهم بما يشاء ومنه قوله عز وجل يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور الوهاب قال ابن فهد في العدة الكثير

الهبة والمفضال في العطية الوهاب قال الكفعمي هو من اسماء المبالغة قال الباذري هو الذي يجود بالعطايا التي لا تفنى وكل من وهب شيئا من اعراض الدنيا فهو واهب ولا يسمى

الوهاب من تصرف في انواع العطايا فاد والحال واتما يملك ان يهب مالا او نوالا في حال دون حال ولا يملك ان يهب شفاء لسقيم ولا ولدا لعقيم والله

الوهاب الكثير الهبة والمفضال في العطية الوهاب المعطي كل ما يحتاج اليه الناصر قال ابن بابويه في التوحيد الناصر والنصير بمعنى واحد والنصرة حسن المعونة

الناصر قال ابن فهد في العدة والنصير المعين الناصر قال الكفعمي هو الناصر والنصير ايضا والانصار للقوم والنصر المعين ونصر الغيث البلاد اذا اعانه

الخصب والنبات وقوله تعالى ولا هم ينصرون اي يمنعون الواسع قال ابن بابويه في التوحيد الغني والسعة الغنى يقال فلان يعطي من سعة اي من غنى والواسع الرجل الغنى

النفق قال وسعه الواسع قال ابن فهد في العدة هو الذي وسع غناه مفاقر عباده ووسع رزقه جميع خلقه وقيل الواسع والسعة وفلان من سعة من غنى والواسع الرجل

واجدها ومقدرته قد وسعه الواسع قال الكفعمي الغني الذي وسع غناه مفاقر عباده ووسع رزقه جميع خلقه والسعة كلام العرب الغنى ومنه قوله تعالى

دو من سعة وقيل هو العالم كل شيء علمه تعالى وسع كل علما وكما ينتهي الواسع من السعة فتضاف تارة الى العلم اذا اتسع واحاط بالمعلومات

الكثيرة وتضاف الى الاحسان وبسط النعم وكيف ما قدر واعلى شيء نزل فالواسع المطلق هو الله لانه ان نظر الى علمه فلا ساحل لبحر معلوماته بل تنفد البحار لو كانت

مدادا لكلماته وان نظر الى احسانه ونعمه فلا نهاية لمقدوراته وان عظمت سعتها فهو محتو بالاضافة الى السعة الواسع الودود قال ابن بابويه في التوحيد معنى مودود

كما يقال حلوب بمعنى محلوب وقيل الودود المحب ويقال بل فعول بمعنى فاعل كغفور بمعنى غافر اي يود عباده الصالحين ويحبهم والود والوداد مصدر ويقال

وددت الرجل اودّه ودا ووداد ووددته ورحمته اي احببته الودود قال ابن فهد في العدة الذي يود عباده الصالحين ويرضى عنهم ويتقبل اعمالهم ويكون بمعنى ان يودهم الى خلقه كقوله

سيجعل لهم الرحمن ودا وقد يكون فعول بمعنى مفعول كما يقال رجل هيوب بمعنى مهيب يراد به مودود محبوب الودود قال الكفعمي الذي يود عباده الصالحين اي يرضى عنهم ويتقبل

اعمالهم وحسن المودة هو المحبة او يكون ان يودهم الى خلقه ومنه سيجعل لهم الرحمن ودا اي محبة في قلوب العباد وقال الازهري يكون فعول هنا بمعنى مفعول

كهيوب بمعنى مهيب يراد انه مودود في قلوب اوليائه لما ساق اليهم من المعارف واظهر لهم من الالطاف الهادي قال ابن بابويه في التوحيد معناه الله عز وجل هدى الخلق الحق الهدى من الله عز وجل

على ثلثة اوجه جبر هو الدلالة فدلهم جميعا على الدين والثاني هو الايمان والايمان هدى من الله عز وجل كما انه نعمة من الله والثالث هو النجاة وقد
بين الله عز وجل كما اسميه المؤمنين بعد فاتهم فقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ولا يكون الهدى بعد الموت والقتل الا الثواب والنجاة وكذلك
قوله عز وجل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم وضد الهدى الضلال وهو العمى وقال الله عز وجل يضل الله الظالمين اي يهلكهم [illegible] وهو كقوله عز وجل اضل اعمالهم
اي اهلك اعمالهم بكفرهم [illegible] قال ابن فهد في العدة معناه الدال عليه بالعقول والادلة والدلائل والاعلام والرسل الى بالحجج المؤكدة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة اما بيانها للسائل [illegible] فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واما الكافر [illegible] فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال او لا فطرهم
التي فطر الناس عليها قال كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وثانيا الوسائل فاما الدال والهدى ثانيا والحث بالترغيب والترهيب ثالثا الامداد بالالطاف
والاسعاد بالتوفيق رابعا وهو الذي هدى سائر الحيوان الى مصالحها والهمها طلب [illegible] وتجنب المضار وكيف [illegible] قال الكفعمي الهادي الذي
هدى الخلق الى معرفته بغير واسطة [illegible] وهدى الحيوان الى مصالحها قال الله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى الوفي قال ابن بابويه في التوحيد معناه يفي بعهده
ويوفي بوعده يقال [illegible] وقد [illegible] قال ابن فهد في العدة معناه يفي بعهده ويوفي بوعده قال الكفعمي معناه يفي بعهد لمن يوفي بعهده والوافي
[illegible] اوفى اعطى وافيا تاما وتوفيته [illegible] قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون [illegible]
على الناس [illegible] فيستوفون [illegible] الوكيل [illegible] قوله تعالى وابراهيم الذي وفى [illegible]
قومه ومضيق [illegible] الوكيل قال ابن بابويه في التوحيد معناه المتولي اي القائم بحفظنا وهذا هو الوكيل
المال [illegible] والتوكل الاعتماد عليه والالتجاء اليه الوكيل قال ابن فهد في العدة المتولي اي القائم بحفظنا وهذا الوكيل المال [illegible]
والتوكل الاعتماد والالتجاء والمتكفل بارزاق العباد والقائم عليهم بمصالحهم ونقول حسبنا الله ونعم الوكيل [illegible] الوكيل قال الكفعمي هو الكافي والموكول اليه
جميع الامور وقيل هو الكفيل بارزاق العباد القائم بمصالحهم وحسبنا الله ونعم الوكيل اي نعم الكفيل القائم بامورنا والوكيل المعتمد والملجأ والتوكل الاعتماد والالتجاء
الوارث قال ابن بابويه في التوحيد معناه ان كل من ملكه الله شيئا يموت ويبقى ما كان في ملكه ولا يملكه الا الله تبارك وتعالى الوارث قال ابن فهد في العدة هو الذي يرجع اليه الاملاك
بعد فناء الملاك والباعث في فناء الخلق والمسترد املاكهم ومواريثهم بعد موت الوارث قال الكفعمي هو الباقي بعد فناء الخلق فيرجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك البر قال ابن بابويه في التوحيد
معناه الصادق يقال صدق فلان وبر ويقال بر يمين فلان اذا صدق وابرها الله امضاها الصادق البر قال ابن فهد في العدة هو المعطي على عباد المحسن اليهم
بين جميع خلقه وقد يكون بمعنى الصادق كما يقال بر يمين فلان اذا صدق وصدق فلان وبر البر قال الكفعمي بفتح الباء هو المعطي على العباد الذي عم بره جميع خلقه
بتضعيف الثواب للمسيء بقبول التوبة والعفو عن العقاب وقد يكون بمعنى الصادق ومنه قولهم بر في يمينه اي صدق وبكسر الباء قال الطبرسي في تفسيره هو الاتساع في الاحسان
والزيادة سميت البرية لاتساعها وقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون البر الجنة الجوهري في صحاحه والبر بالكسر خلاف العقوق وبر والده بالكسر اي اطاعه وقال

الجمري في ذريته وقوله ربي الدال وشم يديك ههو والصواب فتح الباء والشين لانهما مفتوحتان في قولك يبر ويشم وعقد هذا الباب ان حركة اول فعل الامر
حركة ثاني الفعل المضارع اذا كان متحركا كفتح الباء في قولك بر باك لانفتاحها في قولك يبر والميم في قولك مد الحبل لانضمامها في قولك يمد وتكسر الخاء في قولك خف
لانكسارها في قولك اذا عرف ذلك فكسر الباء هنا لا اليشر وهم الباعث قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه يبعث من في القبور ويحييهم وينشرهم للجزاء والبعث في العدة قال ابن فهد
هو الذي يبعث الخلق بعد الممات ويعيدهم بعد الوفاة ويحييهم للجزاء والبقاء الباعث قال الكفعمي محيي الخلق في النشأة الاخرى وباعثهم للحساب التواب قال ابن
بابويه في التوحيد معناه يقبل التوبة ويعفو عن الحوبة اذا تاب منها العبد يقال تاب العبد الى الله عز وجل فهو تائب اليه وتاب الله عليه اي قبل توبته فهو تواب
عليه والتوب التوبة ويقال انا فلان من كذا اي انا منه اذا استحيى منه ويقال ما طعمت بطعام تواب اي لا يحتشم منه ولا يستحيى التواب قال ابن فهد في العدة
هو الذي يقبل التوبة ويعفو عن الحوبة اذا تاب العبد منها وكلما تكررت منه التوبة قبل التواب قال الكفعمي من ابنية المبالغة وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويسهل
اسباب التوبة وكلما تكررت التوبة من العبد تكرر منه القبول والتواب من الناس التائب والتواب في التوبة الرجوع عن الذنب وقيل التوب جمع توبة
وقوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب في الآية شرحنا على حاشية دعاء العشرات في الفصل السادس عشر الجليل قال ابن بابويه في التوحيد معناه السيد يقال لسيد القوم جليلهم
وعظيمهم وجل جلال الله فهو الجليل ذو الجلال والاكرام ويقال جل فلان في عيني اي عظم واجللته اي اعظمته الجليل قال ابن فهد في العدة
هو من الجلال والعظمة ومعناه منصرف الى جلال القدرة وعظم الشان وهو الجليل الذي يصغر دونه كل جليل الجليل قال الكفعمي الموصوف بصفات
الجلال من الغنى والملك والقدرة والعلم والمقدس عن النقائص فهو الجليل الذي دونه كل جليل ويتضع معه كل رفيع معناه المحسن المنعم الكثير
الانعام والاحسان يقال جاد السخي من الناس يجود جودا والرجل جواد وقوم اجواد وجود اي سخياء ولا يقال الله عز وجل سخي لان اصل السخاوة
راجع الى اللين يقال ارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا للينه عند الحوائج اليه الجواد قال ابن فهد في العدة هو المنعم المحسن الكثير
الانعام والاحسان والفرق بينه وبين الكريم ان الكريم يعطي مع السؤال والجواد الذي يعطي من غير سؤال وقيل بالعكس والجواد الذي يعطي من غير السخاوة ورجل
جواد اي سخي ولا يقال الله عز وجل سخي لان اصل السخاوة راجع الى اللين يقال ارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا للينه
عند الحوائج الجواد قال الكفعمي هو كثير الاحسان والانعام والفرق بينه وبين الكريم ان الكريم الذي يعطي مع السؤال والجواد يعطي من غير سؤال وقيل
بالعكس ورجل جواد اي سخي ولا يقال الله سخي لان اصل السخاوة راجع الى اللين ارض سخاوية وقرطاس سخاوي اذا كان لينا وسمي السخي سخيا
للينه عند الحوائج هذا آخر كلام صاحب العدة قلت وفيه ولا يقال الله سخي ليس بشيء لان السخاء ادون الجواد وهو صفة كمال فيجوز اطلاقه عليه
تعالى مع انه ورد الاذن في كثير من الادعية واضاف السخاء فيها اليه تعالى كما في دعاء الجوشن الكبير المروي عن زين العابدين عن ابيه الحسين
علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله يا ذا الجود والسخاء ففرق بين السخاوة والجواد لترادفهما اسم الكرم وكما في دعاء الصحيفة

المذكورة في مهج ابن طاوس في قوله سبحان من تواب ما اسخاه وسبحانه من سخي ما اضمن فاذا كان اسم السخاء لا يوهم نقصا وقد ورد
في الدعوات فما المانع من اطلاقه عليه تعالى ان قلت اصل السخاء راجع الى اللين الى اخره كما ذكره صاحب العين قلت اللين هنا بمعنى الحلم لا بمعنى
ضد الخشونة وفي دعاء يوم السبت المذكور في كتاب مصباح الشيخ سبحانك طوت في تجبرك وتجبرت في لينك اي حلمت في عظمتك وليس صفاته تعالى كصفات
خلقه لان التوابين المنان التائب والتواب من اسمائه هو الذي يقبل التوبة عن عباده والصبور من الناس كثير حبس النفس عن جزع والصبور من اسمائه هو الذي
لا تحمله العجلة بعقوبة العصاة لاستغنائه عن التسرع اذ لا يخاف الفوت مع ان الشيخ نصير الدين قدس الله سره قال في فصوله كل اسم يليق بجلاله ويناسب
كماله وان لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب الى الانساع والسهو والسعة والسخاء الارض السهلة الرخوة كما ذكره الجوهري وغيره من ائمة اللغة
وسمي السخي سخيا لسهولة عطائه وسعته فالله تعالى احق باسم السخاء لانه وسع بعطائه المعطين وعم بن المبرين مع انا لو سلمنا للشيخ احمد بن محمد
صحة الرجوع الى اصل الاشتقاق في الاسماء الحسنى لوجب ان يترك كل اسم منها يحصل في اشتقاق اصله ما لا يليق به عنده وهو باطل بالاجماع لان
ان السيد من اسمائه وهو عند اهل اللغة المسن من المعز قال الجوهري وفي الحديث عنه صلى الله عليه وآله ثني من الضأن خير من السيد من المعز واظن ان القاضي
عبد الجبار في شرحه الاسماء الحسنى صحة هذا الاشتقاق لانه منع في شرحه ان يوصف سبحانه بالحنان قال لانه يفيد معنى الحنين وهو لا يجوز عليه تعالى
قلت وكلام عبد الجبار غير صحيح لان اشتقاق الحنان عنده من الحنين قال الجوهري في صحاحه الحنان بالتخفيف الرحمة وبالتشديد ذو الرحمة قال الهروي
في الغريبين في قوله وحنانا من لدنا اي رحمة قال والحنان بالتشديد الرحيم وهو من صفاته تعالى وبالتخفيف العطف والرحمة وفي الحديث انه صلى الله عليه
وآله مر على رجل يعذب فقال لاحننه حنانا اي لا تعطفن عليه لانه من اهل الجنة وقال الامام الطبرسي رحمه الله في تفسير مجمع البيان في تفسير قوله
تعالى وحنانا من لدنا اي رحمة يقال حنانك وحنانيك في اكثر ما يستعمل بمعنى التثنية قال طرفة حنانيك بعض الشر اهون من بعض ومعنى حنانيك
رحمك الله رحمة بعد رحمة والحنان بالتخفيف العطف والرحمة والحنان الرزق والبركة وبالتشديد الرحيم وهو من صفاته تعالى وقيل الله حنان
كما قيل رحيم ومعناه ذو الرحمة ثم ترجح ونقول على ما ذهب اليه الشيخ احمد بن فهد وعبد الجبار لا يجوز ان يسمى الله تعالى شاكرا وقد ورد به القرآن
المجيد في قوله فان الله شاكر عليم لان الشاكر في الاصل كما ذكره الامام الطبرسي في تفسيره هو المظهر للانعام عليه والله تعالى لا يكون
لاحد عليه نعمة وانما وصف سبحانه نفسه بانه شاكر مجازا وتوسعا ثم قال رحمه الله ومعنى انه شاكر اي مجاز عبده على طاعته بالثناء
والثواب وانما ذكر لفظ الشاكر تلطفا للعباد ومظاهرة في الاحسان والانعام عليهم كما قال سبحانه من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والله لا يستقرض من عوز
لكنه ذكر هذا اللفظ على سبيل التلطف اي يعامل عبده معاملة المستقرض من حيث ان العبد ينفق في حال غناه فياخذ اضعاف ذلك في
حال فقره وحاجته وكذلك لما كان تعالى يعامل عبده معاملة الشاكر من حيث انه يوجب الثناء له والثواب سمى نفسه شاكرا ثم ذكر الكفعمي بعد ذلك

فائدة من ذكرها في البحث الثاني في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الله تعالى اذا لم يرد به نص صريح وعلى الخبير قال ابن بابويه في التوحيد
معناه العالم والخبير في اللغة واصله والخبر علمك بالشيء يقول لي به خبر اي علم الخبير قال ابن فهد في العدة العالم بما كان والاشياء ومضمونها
ويقال فلان عالم خبير اي عالم هو العالم بكنه الشيء المطلع على حقيقته الخالق الذي خلق خلقا وخليقة والخليقة الخلق والجمع الخلائق والخلق في اللغة
تقدير الشيء يقال منه اي اذا خلقت فريت لا كمن يخلق ولا يفري وفي قول ائمتنا عليهم السلام ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق
تكوين وخلق عيسى من الطين كهيئة الطير هو خلق تقدير ايضا ومكون الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل الخالق قال ابن فهد في العدة
المبدئ للخلق والمخترع لهم على غير مثال سبق قال سبحانه هل من خالق غير الله وقد يراد بالخلق المقدر كقوله تعالى عن عيسى اني اخلق لكم من الطين
كهيئة الطير اراد اقدر لكم والله خالقه في الحقيقة ومكونه الخالق قال الكفعمي هو المبدئ للخلق والمخترع لهم على غير مثال سبق وقيل هو المقدر
ومنه اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير اي اقدر خير الناصرين قال ابن بابويه في التوحيد خير الناصرين وخير الراحمين معناه ان فاعل الخيرات
كثر ذلك منه خيرا وتوسعا خير الناصرين قال ابن فهد في العدة معناه كثرة تكرار النصرة منه كما قيل خير الراحمين لكثرة رحمته خير الناصرين
قال الكفعمي معناه كثرة تكرار النصرة منه كما قيل خير الراحمين لكثرة رحمته الديان قال ابن بابويه في التوحيد هو الذي يدين العباد
ويجزيهم باعمالهم والدين الجزاء ولا يجمع لانه مصدر يقال دان يدين دينا ويقال في مثل كما تدين تدان اي كما تجزي تجزى قال الشاعر كما يدين
الفتى يوما يدان به من يزرع الثوم لا يقلعه ريحانا الديان قال ابن فهد في العدة هو الذي يدين العباد ويجزيهم باعمالهم والدين الجزاء يقال
كما تدين تدان كما تجزي تجزى شعر كما يدين الفتى يوما يدان به من يزرع الثوم لا يحصد ريحانا الديان قال الكفعمي هو الذي يجزي العباد
باعمالهم والدين الجزاء ومنه كما تدين تدان اي كما تجازي تجازى قال كما يدين الفتى يوما يدان به من يزرع الثوم لا يقلعه ريحانا قال
الطبرسي في قوله تعالى في الفاتحة ملك يوم الدين اي يوم الجزاء قال واعلم بان كما تدين تدان وهو قول ابن جبير وقتادة وقيل الدين هنا الحساب وهو
المروي عن قتادة وابن عباس والدين الطاعة قال عمرو بن كلثوم شعر وايام لنا غر طوال عصينا الملك فيها ان ندينا والدين العادة
وقال شعر تقول اذا درأت لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني وقال ابن الجوزي في كتابه المسمى بالمدهش الدين يأتي في القرآن على معان منها ان يكون
بمعنى الجزاء كقوله مالك يوم الدين وبمعنى الاسلام ارسله بالهدى ودين الحق وبمعنى العدل ذلك الدين القيم وبمعنى الطاعة ولا يدينون دين الحق
وبمعنى التوحيد مخلصين له الدين وبمعنى الحكم ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك وبمعنى الحدود ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله وبمعنى الحساب
يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق وبمعنى العاقبة اتعلمون الله بدينكم وبمعنى الملة ذلك دين القيمة الشكور قال ابن بابويه في التوحيد الشكور والشاكر
معناهما انه يشكر للعبد عمله وهذا توسع لان الشكر في اللغة عرفان الاحسان وهو المحسن الى عباده المنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا

للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته شكرا لهم على المجاز كما سميت مكافاة المنعم شكرا الشكور قال ابن فهد في العدة هو الذي يشكر اليسير

من الطاعة فيثيب عليه الكثير من الثواب ويعطي الجزيل من النعمة ويرضى باليسير من الطاعة من الشكر قال الله تعالى ان ربنا لغفور شكور ولما كان

الشكر في اللغة هو الاعتراف بالاحسان والله سبحانه هو المحسن الى عباده والمنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه

جعل مجازاته شكرا لهم على سبيل المجاز كما سميت المكافات شكرا الشكور قال الكفعمي الذي يشكر اليسير من الطاعة ويثيب عليه الكثير من الثواب ويعطي

الجزيل من النعمة ويرضى باليسير من الشكر قال سبحانه ان ربنا لغفور شكور وهما اسمان مبنيان للمبالغة ولما كان تعالى مجازيا للمطيع على

طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكرا على طريق المجاز كما سميت المكافات شكرا العظيم قال ابن بابويه في التوحيد معناه السيد وسيد القوم

عظيمهم وجليلهم ومعنى انه يوصف بالعظمة لعلمه على الاشياء وقدرته عليها ولذلك كان الواصف له بذلك معظما ومعنى ثالث انه

عظيم لان ماسواه كله له ذليل خاضع فهو عظيم السلطان عظيم الشان ومعنى رابع انه المجيد يقال عظم فلان في المجد عظما

والعظامة مصدر الا العظيم والعظمة من التجبر وليس معنى العظيم ضخم طويل عريض ثقيل لان هذه المعاني للخلق وايات الصنع والحدوث

وهي عن الله تبارك وتعالى منفية وقد روي في الخبر انه سمي العظيم لانه خالق الخلق العظيم ورب العرش العظيم وخالقه العظيم قال ابن فهد

في العدة هو ذو العظمة والجلال وهو منصرف الى عظيم الشان وجلالة القدر العظيم قال الكفعمي العظيم ذو العظمة والجلال الذي

لا يحيط بكنهه العقول وقيل انه تعالى سمي العظيم لانه الخالق للخلق العظيم كما ان معنى اللطيف هو الخالق للخلق اللطيف اللطيف

قال ابن بابويه في التوحيد اللطيف معناه انه لطيف بعباده فهو لطيف بهم بار بهم منعم عليهم واللطيف البر والتكرمة يقال فلان

لطيف بالناس بار بهم يبرهم ويلطفهم الطافا ومعنى ثان انه لطيف في تدبيره وفعله يقال فلان لطيف العمل وقد روي في الخبر

ان معنى اللطيف هو انه الخالق للخلق اللطيف كما انه سمي العظيم لانه الخالق للخلق العظيم اللطيف قال ابن فهد في العدة هو البر

بعباده الذي يلطف بهم من حيث لا يعلمون اي يرفق بهم واللطيف البر والتكرمة فلان لطيف بالناس بار بهم يبرهم ويلطفهم

وقد يكون بمعنى اللطيف في التدبير والفعل يقال صانع لطيف الكف اذا كان حاذقا وفي الخبر ان معنى اللطيف هو انه للخالق

للخلق اللطيف كما انه سمي العظيم لانه الخالق للخلق العظيم ويقال اللطيف فاعل اللطيف وهو ما يقرب معه العبد من فعل الطاعة

ويبعد عن فعل المعصية اللطيف قال الكفعمي العالم بغوامض الاشياء ثم يوصلها الى المستصلح برفق دون العنف او البر بعباده

الذي يوصل اليهم ما ينتفعون به في الدارين ويهيئ لهم اسباب مصالحهم من حيث لا يحتسبون قاله الشهيد وقيل اللطيف فاعل

فاعل اللطيف وهو ما يقرب معه العبد من الطاعة ويبعد من المعصية واللطيف من الله التوفيق وقيل اللطيف هو الخالق للخلق

اللطيف

اللطيف وفي كتاب التوحيد عن الصادق عليه السلام اللطيف هو العالم بالمعنى اللطيف كالبعوضة وخلقه اياها وانه لا يدرك

ولا يحد فلان لطيف في امره اي رفيق بعلمه متعمقا متلطفا لا يدرك امره وليس معناه انه صغر ودق وفي الغريبين اللطيف من اسمائه تعالى

وهو الرفيق بعباده يقال لطف له يلطف بالكسر اذا رفق به ولطف الله بك اي اوصل اليك مرادك برفق واما لطف يلطف بالضم

فمعناه صغر ودق الشافي قال ابن بابويه في التوحيد الشافي معناه معروف وهو من الشفاء كما قال الله عز وجل حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذا

مرضت فهو يشفين فجملة هذه الاسماء الحسنى تسعة وتسعون اسما واما تبارك فهو من البركة وهو عز وجل ذو بركة وهو فاعل البركة

وخالقها وجاعلها في خلقه وتبارك وتعالى عن الولد والصاحبة والشريك وعما يقول الظالمون علوا كبيرا الشافي قال ابن فهد

في العدة هو رازق العافية والشفاء من غير توسط الدواء لرافع البلاء باليسير من الدعاء والواهب عظيم الجزاء على صغير الابتلاء قال تعالى

حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فهذه جملة الاسماء المذكورة الحسنى الشافي قال الكفعمي هو رازق العافية

والشفاء ومنه واذا مرضت فهو يشفين وشفاه الله من كذا اي اصح بدنه وفي الدعاء امرضت فشفيت ولا يقال واشفيت لان

اشفيت بمعنى اشرفت واشفى فلان على الموت اي اشرف واستشفيت بكذا وتشفيت من غيظي

تمت تمام شد بتاريخ دوازدهم جمادى الاول سنة ١٢٣٥ هجري